

Socrates
Nohl, Hermann
Sokrates und die Ethik.



Sokrates und die Ethik.

Von

Herman Nohl.



Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.



Sokrates und die Ethik.

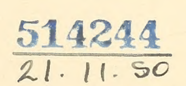


Sokrates und die Ethik.

Von

Herman Nohl.





Tübingen und Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1904.

C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

Meinen lieben Eltern.

Inhalt.



Das Verständnis einer grossen historischen Erscheinung wird immer dadurch allein gefördert, dass die Erkenntnisstellung der eigenen Zeit, ihre neu errungene Antwort auf die Fragen des Daseins die Vergangenheit von neuem erhellt. Mir hat die Ueberzeugung von der Irrationalität des Lebens und der Unmöglichkeit, das ethische Verhalten des Menschen begrifflich fassen zu können, das Licht gegeben, mich in dem so durchwühlten Labyrinth der sokratischen Frage zu orientieren und, wie ich glaube, diese ewig zu betrachtende Tatsache von neuem fruchtbar zu behandeln.

Das sokratische Bekenntnis des Nichtwissens rückte mir damit an die entscheidende Stelle der Untersuchung; es war das notwendige Ergebnis einer Fragestellung, die die Werte und Güter des Willens nicht einseitig konstruieren, sondern in ihrer Totalität begreifen will. Die Tatsache, dass die Dialoge des jungen Plato ebenfalls alle erfolglos enden, legte die Annahme nahe, dass die Voraussetzungen, die hier gelten und eine Lösung nicht möglich machen, in dem Standpunkt des Sokrates gegründet sind, der dann von hier aus näher bestimmt werden konnte. Diese Kombination vermag den ab-

gegriffenen sokratischen Sätzen vielleicht einen neuen Glanzblick zu entlocken; ich verdanke sie meinem hochverehrten Lehrer, Wilhelm Dilthey. Die neue Antwort gab neue Fragen. Die wichtigste war mir die nach der Möglichkeit des seltsamen Erfahrungsstandpunktes des sokratischen Idealismus, der den Meister vollständig trennt von seinen Schülern, wie von der vorangegangenen Spekulation und Sophistik. Ob mein Versuch, ihn zu der neuen Medizin in Beziehung zu setzen, gelungen ist, weiss ich nicht, von der Tatsache der Abhängigkeit bin ich aber überzeugt, auch wenn ich es nicht bewiesen habe. Es werden das dann andere tun, denen die Uebersicht über die Quellen leichter und weiter ist, als dem Philosophen; der bleibt auf dem Boden des Altertums immer ein fremder Gast, das ist keinem mehr bewusst als mir. Es wird trotzdem von Wert sein, wenn er die Mittel, die ihm aus seiner Lebensbeschäftigung geworden sind, auch dort einmal anwendet, so viele Schwierigkeiten und Gefahren ihm der Stoff auch hier bereitet. Durch die endlose Literatur habe ich mich natürlich hindurch gelesen. Das eine oder andere Buch mag ich doch übersehen haben. Geholfen hätte es mir wohl kaum. Zu Grunde liegen immer dieselben Stellen, die in ihrer schillernden Lebendigkeit so rätselhaft vielseitig sind, dass sie, neu verschoben, immer neue Ansichten zeigen. Wie in einer chemischen Lösung sich die Stoffe um jedes Fädchen kristallisieren, so lässt sich auch hier das Material immer neu gestalten. Wer will das erschöpfen? Auch ich habe nur einzelne Stücke herausgreifen wollen; für den, der die Quellen kennt, gruppieren sich die zahllosen Teil-

chen, die unberücksichtigt blieben, schnell von selbst. Die tiefsinnige Darstellung Hegels, die einfache Poesie Ivo Bruns', die geistvolle Polemik Pöhlmanns, wie die leidenschaftliche Innerlichkeit des Diltheyschen Kollegs behalten ihren zeitlosen Wert, und vieles fehlt in meiner Arbeit nur, weil ich wusste, wie gross und schön es in diesen Werken zum Ausdruck kam. Auch dem Buche Joëls verdanke ich viel und habe es immer, wenn ich auch meistens anderer Meinung war, neben mir gehabt. Die Polemik habe ich wie überhaupt, so auch hier vermieden, und wer die ungeheure Arbeit kennt, die in diesen drei Bänden gerade durch die mühselige Auseinandersetzung mit der ganzen Literatur geleistet ist, wird das verstehen. Aber auch über die Benutzung der Quellen eine ausführliche Rechtfertigung vorauszuschicken halte ich für zwecklos. Nach meiner Kenntnis hat diese alte Gewohnheit zu gar keinem Erfolg geführt, man kann bei der schönsten allgemeinen Aufstellung nachher doch noch ganz falsch greifen. Es gibt eben hier keinen einzigen festen Punkt und Massstab. Auch die platonische Apologie und den Aristoteles muss man so kritisch gebrauchen wie die Memorabilien. Jede einzelne Stelle will immer von neuem auf ihre Beweisfähigkeit geprüft sein. Das Entscheidende bleibt schliesslich doch die leitende hypothetische Anschauung von der Struktur der Person und der möglichen Entwicklung des ganzen Zusammenhangs, gewonnen aus der Kenntnis der philosophischen Probleme, ihren typischen Lösungen und ihrer eigenen Dialektik. Diese herauszuarbeiten aus dem Material ist meine ganze Mühe gewesen.

Das letzte Ziel bleibt immer der Blick in den geschichtlichen Grund unserer eigenen Ueberzeugung, ihre Bewährung vor der historischen Besinnung über den Gang des Denkens, die mehr ist als die bloss rationelle Kritik, die jeden fremden Standpunkt widerlegt, statt ihn in seinem produktiven Wert zu begreifen. Darüber hinaus aber geht das Nacherleben eines Menschen, der unsere Existenz in der erhabensten Weise durchgemacht hat. Nur so erfährt der Mensch, was er vermag. An der fremden Grösse steigert sich das eigene Wesen und wächst in seinem besten Willen. Das ist die lebendige ethische Bedeutung der geschichtlichen Arbeit.

I.

Skeptizismus und Idealismus der Subjektivität.

Wie ein Bildungsgesetz des „Idealismus der Subjektivität“ [1] erscheint in der Geschichte dieser Lebensanschauung die innere Verbindung mit dem Skeptizismus. Wenn sich die Aussenwelt dem Begreifen verschliesst, wenn die bisherigen Denkmittel ihre Gültigkeit zu verlieren drohen, flüchtet sich das nach Sicherheit und Wahrheit verlangende Subjekt in die Gewissheit seiner Innerlichkeit. Hier in den grossen Erlebnissen seiner Seele entdeckt es die Realität, die ihm genug tut, die es sich verständlich machen muss. Und es glaubt hier

---

[1] Ueber den Idealismus der Subjektivität vgl. Dilthey im Archiv f. Gesch. der Philos. XI 551 ff.

zum Ziel gelangen zu können, weil ihm die Begriffe, mit denen es zu tun hat, und der Massstab, an dem sie sich bewähren müssen, als aus ihm selber stammend sichtbar werden.

Die Art und Weise, wie diese Entwicklung vor sich geht, ist verschieden gewesen. Immer aber blieb die irgendwie bestimmte Verneinung von Erkenntnis, und zwar mit steigender Vertiefung, das Moment, welches das Bewusstsein der Person, ihren Besitz und ihre Wünsche hervortreibt. Ein kurzer Ueberblick genügt, das zu zeigen.

Im Ringen mit dem unfassbaren Wandel der Erscheinung, wie er von Heraklit überkommen war, mit den Aporien des Wissens, die in den sokratischen Schulen auf allen Seiten auftauchten, ging Plato[1] zurück in die Seele und ihren transzendenten Gehalt. Gegenüber der Kritik des Karneades hat sich die willensmächtige Form der neuen Stoa in Panätius erhoben. Als in der Krisis der antiken Systeme das Kriterium der Wahrheit zu verschwinden scheint, bäumt sich die praktische Gewissheit im römischen Geist empor, und in dem unmittelbaren Bewusstsein wird die Norm gefunden. Mit seinem in der Schule Hegels für solche Dinge geübten Auge hat Zeller[2] hier dieses Verhältnis wohl gesehen. Sein Irrtum aber ist, dass er in dem „Prinzip des unmittelbaren Wissens", des „Vertrauens auf dasjenige, was dem Menschen vor aller wissenschaftlichen Untersuchung gewiss ist", bei Cicero und andern nicht mehr entdeckte als „den letzten

---

[1] Vgl. die Erzählung seiner Entwicklung im Phädon 96—100.
[2] Zeller III[1] 540 ff.

Halt in dem eklektischen Schwanken". Er fühlte hier die lebensstarken Grundlagen dieses Standpunktes der Persönlichkeit nicht heraus. Schliesslich war dann doch der Skeptizismus das Grab des antiken, rational zersetzten Geistes, und im Christentum erfuhr der Mensch seine Wiedergeburt, sein neues „Leben". Von allen Seelen, die damals dieses Schicksal durchmachten, hat es am tiefsten Augustin ausgesprochen. Und er fand die wissenschaftliche Begründung des neuen Standpunktes, indem er sich mit der Akademie auseinandersetzte und die Selbstgewissheit an den Zweifel selber knüpfte[1], wie es dann im 17. Jahrhundert der französischen Skepsis gegenüber Descartes ganz ebenso tat. Dass auch die schottische Schule ein „Erzeugnis" der Humeschen Kritik war, darauf macht schon Zeller[2] aufmerksam. Auch Kant ist von ihr bedingt und entdeckte hinter den Antinomien die Wahrheit des schöpferisch-tätigen Subjekts. Von Zinzendorf[3] bis Hamann[4] und Jakobi hat sich der christliche Glaube so orientiert. Fichtes Steigerung des Kantischen Idealismus hat zur Voraussetzung die Kritik des Aenesidemus-Schultze. Und noch der moderne Standpunkt der Selbstbesinnung, in dem diese ganze Arbeit erkenntnistheoretisch ihre wissenschaftliche Vollendung fand, entwickelte sich seit Locke[5] an dem Skeptizismus. Stets ist damit verbunden ein frisches Aufnehmen der ganzen Lebenstätigkeit auf tieferer

[1] Dilthey, Einleitung S. 329 f.

[2] Zeller III[1] 542 Anm.

[3] Sokrates 1725.

[4] Sokratische Denkwürdigkeiten 1759.

[5] Vgl. Untersuchungen über d. m. Verst., besonders IV 12 11.

Grundlage, ein neues Fundieren des gesamten Wissens und, gegenüber den Problemen der Wahrheit und des Wollens, ein vorläufiges Zurücktreten der äusseren Welt.

In dem Lebensgefühl des Sokrates ist diese Dialektik zum erstenmal wirksam gewesen, wie er denn auch meistens, wenn sie in der Geschichte von neuem auftrat, gegenwärtig war. Die richtige Perspektive für ihn gewinnt man am leichtesten, wenn man dieses Verhältnis des Skeptizismus zu seinem Bewusstsein zunächst heraushebt. In irgend einer Weise — wir werden nachher sehen, ob sich da vielleicht eine bestimmtere Möglichkeit zeigt — hat er die Schule der vorangegangenen Skepsis, wie sie die Jünger der Eleaten und des Heraklit sowohl, als die neue Medizin gleichmässig entwickelt hatten, durchgemacht. Auch ihm ist die Aussenwelt verschlossen, alle Aussagen über sie widerspruchsvoll. (Xen. Mem. I 1 11—14, Plato Apol. III 19 D.) Ob die Begründung dieser Skepsis, die ihm Xenophon in den Mund legt, seine eigene war und ob sie ihm ausreichend erschienen wäre, wissen wir nicht, doch ist es wahrscheinlich. Sicher ist, dass für ihn kein Weg in die kosmische Natur führt, dass ihm aber, gegenüber diesem Verzicht, die Realität der ethischen Begriffe und die Möglichkeit, sie rationell zu begreifen, feststeht — nicht Realität überhaupt, davon weiss der Grieche noch nichts (vgl. Dilthey, Einleitung S. 224); es handelt sich hier immer erst nur um die Realität des Wissens. —

Das war seine Voraussetzung, und er begründete sie zunächst mit der Notwendigkeit des Lebens[1]. Der Wider-

---

[1] Mem. I 1 12—16.

streit der Begriffe, der ihm in der Naturphilosophie jedes Begreifen zu verbieten schien, ist ihm hier die Aufforderung zu seiner Lösung. In allen Wissenschaften des praktischen Lebens ist man einig über Zweck und Mittel, nur über gut und böse, gerecht und ungerecht ist man es nicht. Sokrates schliesst jetzt nicht: „also gibt es kein Wissen", sondern: „es muss gesucht werden". Der praktisch-ethische Wille in ihm fordert eine Erkenntnis des Lebensziels. Und die Möglichkeit, hier zur Einsicht zu gelangen, scheint ihm vorhanden, weil die Begriffe und Tatsachen, um die es sich handelt, in dem Bewusstsein des Menschen selber gegeben sind (vgl. Charmides 159 A. s. u.), weil hier jede Aussage an der Erfahrung und dem Bewusstsein des andern geprüft werden kann.

Aber auch hier schiebt er mit einem mächtigen Entschluss die gewohnten Urteile beiseite. Der ganze empirische Gehalt des Bewusstseins hat keine Gültigkeit, denn er ist nicht wahrhaft gewusst. Ja Sokrates muss eine Zeit seines Lebens — wie Kant, als er seine „Träume eines Geistersehers" schrieb, in denen er sich auf Sokrates beruft — auch hier im Zustand der skeptischen Ratlosigkeit gewesen sein (Apol. 21), bis die Erkenntnis des Nichtwissens der Anfang des neuen Wissens wurde. Ein ähnlicher Moment war das, wie ihn später Descartes durchlebte. So hat er seine positive Lebensarbeit mit dem absoluten Zweifel begonnen, in dem das „Ich weiss, dass ich nichts weiss" den festen Punkt der ersten Gewissheit darstellt; denn damit ist das Bewusstsein einer wahren Erkenntnis aufgegangen, als eines Zusammenhanges begründeter Urteile, der keinem Widerspruch unterliegt. Das ist sein Wissen, zunächst ein

rein formales, mit dem er sich aber der ganzen Zeit überlegen fühlt. Nur auf diese Weise lässt sich die merkwürdige Schilderung der Apologie verstehen, in der die Aufdeckung des Nichtwissens scheinbar das letzte Ziel ist.

Das neue Wissen nach seinem Inhalt wird nun gesucht durch methodische Selbstbesinnung. Der Gehalt der Seele enthält selber seine Wahrheit. Das γνῶθι σεαυτόν ist nicht bloss jene negative Einsicht der eigenen Unwissenheit, dies seltsame, intellektuell-ethische Gegenbild zur christlichen Unwürdigkeit, sondern ist sein wissenschaftliches Verfahren, das auf positives Wissen ausgeht. Die genaue Beschreibung dieser Selbstbeobachtung, deren erkenntnistheoretische Bedeutung ihm augenscheinlich ganz klar bewusst ist, findet sich im Charmides 159 A: „Auf folgende Art scheint mir die Untersuchung darüber am besten vor sich zu gehen. Offenbar wirst du doch, wenn dir Besonnenheit beiwohnt (πάρεστι), etwas über sie auszusagen wissen, denn notwendig muss ihr Einwohnen, wenn sie in dir ist (ἔνεστι), irgend eine Empfindung (αἴσθησις) hervorbringen, woraus dir dann eine Vorstellung über die Besonnenheit entsteht, was sie ist. Und dies muss sich auch aussprechen lassen, als was sie dir erscheint.“ Man denke dabei an die Aporien des Gorgias. Und dann wieder 160 D E: „Noch genauer aufmerkend und in dich selbst blickend, beobachte, wozu dich die dir einwohnende Besonnenheit macht, und was sie wohl sein muss, um dich zu einem solchen zu machen und dies alles zusammennehmend (συλλογισάμενος) sage, als was sie dir erscheint.“ Ganz ebenso im Laches 189 E—190, 193 E, 194 B C. Der Besitz der Seele soll

durch die Rede logisch begründet werden. Das Vorhandensein der Tapferkeit in den Unterrednern wird zunächst sogar von Sokrates selbst anerkannt (193 E.). Dann erscheint der Gegensatz, der im Xenophon eine solche Rolle spielt: ἔργῳ μὲν γάρ, ὡς ἔοικε, φαίη ἄν τις ἡμᾶς ἀνδρείας μετέχειν, λόγῳ δὲ οὔκ. Von diesem Satz aus überschaut man den Fortgang von Sokrates zu Plato sowohl wie zu Antisthenes ganz: die grossen Tatsachen sind unwiderleglich, sie wohnen der Menschenseele ein. Lässt sich die ihnen immanente Logik nicht finden, — und das sollte die Erfahrung des Sokrates werden — so erfindet man die Hypothese einer transzendenten Logik gleichsam, in der die Prädikate der Seele sich als metaphysische erweisen und die Begriffe, die ihr beigegeben werden können, zu Ideen werden, oder man wirft die Logik überhaupt beiseite und hält sich an das Erlebnis. So wird sich uns später die Entwicklung darstellen. Zunächst aber hat das Bewusstsein an sich selbst genug und glaubt, sich ganz verständlich werden zu können. Als wahr erscheint jedes Urteil, das dem Satz des Widerspruchs nicht unterliegt und sich in der Einheit des Geistes bewährt. Es ist die dem Idealismus der Subjektivität eigene Methode, die hier zwar — wie wir sehen werden — unter den merkwürdigen historischen Bedingungen der Rhetorik als der Form des wissenschaftlichen Betriebes in der Gestalt des Dialogs und angeregt durch das Vorbild der Medizin sich entwickelt, deren letzter Erkenntnisgrund aber auch hier das sittliche Bewusstsein und die Behauptung seiner Einheit ist.

II.
Aufklärung.

Damit ist aber gleichsam nur der geometrische Ort der sokratischen Philosophie bezeichnet, nicht eigentlich ihre historische Lage. Man hat den Gang der griechischen Philosophie, mit falschem Absehn von dem ganzen Zusammenhang der Kultur, gemäss dem Lockeschen Gesetz[1] von der Entwicklung der Reflexion meist so konstruiert, dass der jugendliche Mensch zuerst die Aussenwelt betrachtet und dann den intellektuellen Kosmos entdeckt habe. Joël urteilt zu freundlich darüber, wenn er diese Scheidung in seinem schönen Rektoratsprogramm: „Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geist der Mystik" als didaktisch rechtfertigt. Sie ist der naive Rückstand unhistorischer Betrachtungsweise und, wenn die Betrachtung der Vergangenheit uns heute vor allem geschichtliches Verstehen lehren soll, so undidaktisch wie möglich[2].

Schon in den orphischen Lehren ist der Standpunkt vorhanden, der von den Geschehnissen der Innenwelt ausgeht. Die geheimnisvolle Grösse des Anaximander,

---

[1] Locke, Essay II 1 8.

[2] Wie ich denn überhaupt den Glauben an den pädagogischen Wert der griechischen Philosophie als Einführung in das Verständnis philosophischer Probleme nicht teilen kann. Auch hier steht im Hintergrund noch der alte Irrtum von der Einfachheit des griechischen Geistes oder gar von einer abstrakten Abfolge der Probleme. Die Fetzen des Materials, mit denen man arbeiten muss, die ganz andern Bedingungen, unter denen hier die Entwicklung vor sich ging, machen ein Begreifen unendlich schwierig. Wer Botanik lernen will, beginnt nicht mit der Paläontologie. Hier hilft nur eine vergleichende Wissenschaft, und die setzt die relative Kenntnis des Nächsten immer voraus.

Pythagoras, Heraklit und Parmenides wurzelt darin, wie sie das Lebensziel eingefügt haben in ihr Weltbegreifen. Andrerseits gehört Demokrit nach der Struktur seines Systems nicht mehr unter die Vorsokratiker, wohin man ihn nach dem Schema meist gestellt hat. Wem es nicht auf eine säuberliche Dialektik ankommt, und wem das Nebeneinander menschlichen Geistesreichtums auch hier überall sichtbar werden soll, wird sich für ein Verständnis der Entwicklung und ihrer Einheit ein Prinzip suchen müssen, das tiefer in die Tatsachen hineinsehen lässt. Von den Gesichtspunkten, die hier möglich sind, erscheint mir für meine Zwecke der entscheidende: das allmähliche Wachsen der Helle des Bewusstseins. Das Fortschreiten vom mythischen Verstehen durch die Metaphysik zur positiven Erfahrungswissenschaft, wie es durch das Dreistadiengesetz ausgedrückt wird, das Dilthey auch für die griechische Geschichte nachgewiesen hat, ist nur ein Schnitt durch einen viel allgemeineren, das ganze seelische Leben durchziehenden, kontinuierlichen Prozess der Aufklärung[1], in dessen Fortgang sich die drei Stufen aufweisen lassen: die Zeit, in welcher der Mensch nur religiös apperzipiert und Trieb und Assoziation herrschen, die Periode der einfachen, aber totalen rationalen, und schliesslich der historischen

---

[1] Joël a. a. O. S. 73 wendet sich gegen die Auffassung der Geschichte als „gradlinigen Fortschritts zur Aufklärung". In der Entwicklung, wie ich sie mir vorstelle, hat auch der religiöse Individualismus jener Tage, wenn man die Dinge, wie Joël selber, vergleichend betrachtet, seine gesetzmässige Stelle. Die Aufgabe ist, zu zeigen, welchen Anteil die Intellektualität an diesen Erscheinungen hat, erzeugend und zerstörend. Gerade der Schluss seines Programmes (S. 94) ist dafür beweisend.

Reflexion. Von allen Entwicklungen, die wir kennen, zeigt keine das langsame Herausarbeiten des logisch-verständigen Denkens aus mythisch unbewusstem Vorstellen, das Zergliedern und Auflichten des geistigen Inhalts, die Ablösung und Differenzierung der einzelnen seelischen Kräfte aus dem einheitlichen Grunde und ihre Durchsetzung mit den rationalen Elementen, schliesslich das Entstehen des historischen Bewusstseins so organisch, wie die griechische, und diese wird darum für ein vergleichendes Studium der Funktion der Intellektualität im „Haushalt des geistigen Lebens“ und eine beschreibende Psychologie von der grössten Wichtigkeit sein. Eine vollständige Erkenntnis dieses Prozesses, der Bedeutung und Wirkung des Verstandes, auf der breitesten historischen Grundlage scheint mir eine der Hauptaufgaben der Gegenwart[1]: die endgültige Lösung eines Kampfes, in dem zuletzt noch Nietzsche stand; ihm symbolisierte sich damals die Reflexion in der Gestalt des Sokrates.

Einstweilen machen sich für die Wertung der Vernunft zwei Massstäbe geltend. So fruchtbar das leise steigende Aufleuchten des lumen naturale für die bildenden Mächte des Menschen ist, solange es gleichsam nur von innen strahlt, z. B. in der Kunst wirksam ist als Verknüpfung, Beziehung, Dringen auf Ganzheit und Einheit, Klarheit und Motivierung etc. — mit dem Augenblick der totalen Reflexion, wann die Intelligenz heraustritt und von aussen schaut, beginnt der zerstörende Einfluss auf alle schöpferischen Funktionen. Kraftvolles Handeln, religiöse Energie, künstlerische Produktion jeder

[1] Vgl. meinen Aufsatz über A. Feuerbach in Westermanns Monatsheften, August 1904.

Art vertragen nach einem inneren Gesetz diese ewige Selbstbesichtigung nicht. Mit diesem Gefühl hatten Sturm und Drang, Herder vor allem und Jakobi, dann Goethe und Schiller, die Romantik und Nietzsche der Aufklärung gegenüber gestanden und von hier aus die griechische Existenz, die sie davon frei glaubten, beneidet. Und doch begann damals für sie erst noch die historische Reflexion, der das junge Leben wieder unterlag, um zu höheren Zielen und vollendeter Freiheit zu gelangen. Jene Wertung der Rationalität ist aber in vielen Darstellungen noch wirksam bei der Beurteilung der Sophisten, des Euripides, der Hinrichtung des Sokrates, in der Vernachlässigung der griechischen Wissenschaft, vor allem der späteren Zeit.

Der positive Gehalt dagegen des Wachstums der Vernunft, den für die moderne Geschichte der Positivismus zuerst gesehen hat, ist die Erringung der Autonomie des Menschen und seiner Gewalt über das Dasein, die Beweglichkeit und der Reichtum seines Lebens, Sicherheit und Fortschritt, wie ihn das stets progressive Prinzip des Wissens gewährt.

Diesen Wandel von naivem zu bewusstem Dasein, Handeln und Schaffen, wie er in Griechenland auf allen Seiten vor sich ging, weiter zu verfolgen, ist hier nicht nötig, er kann nur angedeutet werden. Am sichtbarsten aufbewahrt ist er für uns in der Poesie, in ihrer Sprache und Form wie in ihrem Inhalt. Die wunderbare Komposition der grossen homerischen Epen war die reife Frucht der immanenten Reflexion, aber schon spürt man in manchen Versen, vor allem in dem hier und da ariostisch und cervantisch aufblitzenden Humor, dass das Gefühl vorhanden ist, einer abgelebten Form des Daseins

gegenüberzustehen. In der Parodie schafft sich dies Gefühl, wie so oft, seine eigene Form. Mit offenem Visier tritt die neue Geistesverfassung aber auf in jenen Versen der Theogonie:

> „Wir verstehen eine Lüge der Wirklichkeit gleichzugestalten,
> Doch wir verstehen auch, wenn wir nur wollen, die Wahrheit zu künden.“

Eine Dichtung, die so beginnt, ist didaktisch, ist irgendwie auf Höherbildung gerichtet — „ein Buch zur Erziehung, zur Stärkung des sittlichen Gefühls“[1] —. Das Subjekt spricht hier und seine Kritik. Die tiefe und reine ethische Kraft, die die Menschen der Ilias und Odyssee trotz der wilden Affekte so selbstverständlich beherrscht, und der die eigene kindliche Interpretation noch so gar nicht gerecht werden kann, ist verschwunden, und die moralische Reflexion will das Leben leiten. Es kommt die Zeit der Fabeln, Gnomen, des Lehrgedichts und der subjektiven Lyrik. Ideale, abstrakte Zusammenhänge, die der Wirklichkeit entgegengehalten werden, machen den Gehalt dieser Dichtung aus; der Affekt, diese rationalen Aufgaben zu verwirklichen, an diesen Beziehungen sich zu orientieren, gibt die poetische Gewalt. Die grossen Dramen sind zugleich die Schlachtfelder der neuen Zeit, in denen die religiös ethische Entwicklung des Volkes vor sich geht, ähnlich wie bei uns die Dichter, vor allen Lessing und Goethe, in ihren Werken die neue Lebensanschauung schufen. Die Kritik des Sagenstoffes aus dem moralisch rationalen Gesichtspunkt macht sich schon in dem Chorgesang des Stesichorus bemerkbar[2]. Die

---

[1] Wilamowitz, Gr. Trag. I 18.

[2] Diagoras von Melos zeigt die Entwicklung ganz scharf, in-

bedeutendsten Dramen von Aeschylos und Sophokles versteht man nur, wenn man sich die Arbeit auf einen idealen transzendenten Zusammenhang bewusst hält, die hier immer am Werk ist. „In der Orestie hat der Dichter einen so unverhältnismässig breiten Raum der Betrachtung über göttliche und menschliche Dinge gewidmet, dass man sieht, er hat die Geschichte als Exempel für seine Lehre hierüber dramatisiert.“ (Wilamowitz, Griech. Trag. I 13.) In der Antigone wird sich der Mensch seiner Autonomie wunderbar ahnend bewusst. Und wie steigert sich das bei Euripides, in dem sich die Poesie der Leidenschaft und die Prosa des Denkens so geheimnisvoll begegnen, wie in der Komödie des Aristophanes, in der das neue geschichtliche Gefühl jene Dämmerstimmung erzeugt. Bis dann die Rationalität Sieger ist. Während für die poetische Form nur der Naturalismus als neuer künstlerischer Ausdruck des Verstandes übrig bleibt und schliesslich die historische Reflexion mit der Nachahmung einsetzt und das Idyll hervorbringt, beginnt die grosse Prosakunst in der Geschichtschreibung des Herodot und Thukydides, der Rhetorik des Gorgias und des Isokrates — für deren Verständnis man an die humanistische Literatur und die theologische Beredsamkeit im 17. und 18. Jahrhundert denke — und der philosophischen Dialogliteratur, die auch bei uns ihr Analogon hat, zu welchen Formen dann der didaktische Roman mit der Cyropädie tritt. Parallel geht damit die Auffassung vom Dichter als dem „Lehrer“ des Volks, poetische

---

dem er die Existenz der Götter, deren Macht er einst selbst verherrlicht hatte, in seinen „vom Turm stürzenden Reden“ leugnete, weil er keine Gerechtigkeit im Weltlauf zu sehen vermochte.

Kritik, bis Sokrates kommt und die Dichter auf ihr Wissen prüft (Apologie) und ihnen beweist, dass es dasselbe sei, gute Komödien und gute Tragödien hervorzubringen. Damit ist der intellektuelle Gehalt als das einzige von Interesse herausgehoben.

Das Organische dieses Prozesses beweisen am besten die Dramen des Euripides, in denen bei aller Kraft der Reflexion die Substanz der mythischen Religiosität und die elementare Gewalt der Leidenschaften noch in mächtiger Aktion sind, ein Zustand, der für uns nicht verständlicher aber deutlicher wird, wenn wir an die Mythen und die Kunstform der platonischen Philosophie und an das Dämonium und den Traumglauben[1] des Sokrates denken. Dass die Wirkung des Verstandes auf die Kunst auch schon damals als zerreissend empfunden wurde, zeigt der Hass des Aristophanes auf Sokrates und Euripides, besonders jener Vers in den Fröschen, den Nietzsche sich in seine Papiere schrieb:

> Heil, wer nicht an Sokrates'
> Seite sitzend schwitzt und schwatzt,
> Sich um die Kunst der Musen lügt
> Und sich des Schönsten, was die Tragödie
> Je geschaffen, selbst beraubt!

Von den beiden grössten Schülern des Sokrates interpretierte der eine, Antisthenes, den Homer allegorisch[2], und der andere, Plato, dem von seinem radikalen, rational-moralischen Gesichtspunkt aus das seltsame Entwicklungsgebilde der griechischen Dichtung mit seiner widerspruchsvollen Mischung von Mythos und Re-

[1] Vgl. Kriton und Phädon.

[2] Vor ihm schon Anaxagoras und Metrodor und Prodikos.

flexion, Ueberlieferung und Ideal nur verderblich erscheinen konnte, verwarf sie überhaupt; trotzdem er selbst, wie Antisthenes, das Unproduktive des Verstandes und das Herausströmen echter Poesie aus den unbewussten Tiefen der Seele wieder anerkannte (Phädrus 245, Jon 533/534), Aristoteles erscheint dann auch hier als der Totengräber der antiken Produktion.

Die bildende Kunst[1], vor allem die Bildhauerei, ist diesem Schicksal der intellektuellen Zersetzung erst viel später unterlegen, weil sie ein Handwerk war, die „schweigsame“[2] Arbeit des Banausen. Das dilettantische Alleskönnen und Beschwatzen des freien Griechen blieb der schmutzigen Werkstatt fern, und der bildende Künstler ist immer derjenige gewesen, dem das Wort und das Gerede über seine Arbeit, solange es irgend ging, am fernsten gelegen hat. So hat sich auch in Griechenland relativ spät erst und sparsam die Theorie ihrer bemächtigt, in der Tradition der Schulen wächst ihr Können langsam und organisch weiter. Man muss ihre Entwicklung stets besonders betrachten, wie bei uns die der Musik[3], die aus ähnlichen Gründen fast zwei Jahrhunderte lang der Kritik entging. Sie hat naiv aus dem Mythus heraus künstlerisch echt und frei schaffen können zu einer Zeit, wo sonst das Wissen alles zersetzte und regierte. Ganz so unbehelligt von den Philosophen, wie Burckhardt es darstellt, blieb sie

---

[1] Burckhardt III 51, IV 135 ff., 398 ff.

[2] Gorgias 450.

[3] Die griechische Musik ist früh von der Theorie gefasst worden, doch sind die Verhältnisse hier so schwierig, dass ich jetzt nicht darauf eingehen kann.

allerdings nicht. In Xenophons Memorabilien finden sich Gespräche des Sokrates (III 10) mit den Malern und Bildhauern, und auch hier sucht er ihnen an Stelle naiven Produzierens und Bildens an der körperlichen Erscheinung, vor allem der Ringer, Läufer, Faustkämpfer und Pankratiasten die Augen zu öffnen für das wahre Ziel einer moralischen und seelischen charakteristischen Kunst. Die Intellektualität will sich und ihre Ideale sehen. Im Hippias d. Gr. und Mem. III 8 erscheint eine Aesthetik, die die Formenschönheit aus der Erfüllung des Zweckes interpretiert. Aber das sokratische Interesse scheint vereinzelt dazustehen — war er doch selbst ursprünglich wie sein Vater Bildhauer gewesen und sein Verhältnis zur Technik des Handwerks ein ganz besonderes ihm eigentümliches. Auf jeden Fall blieben diese Ansätze zunächst ohne Wirkung.

Die Durchsetzung der Intellektualität im wirtschaftlichen und politischen Leben[1] und die dadurch bedingte Entwicklung hat Pöhlmann dargestellt. Von grosser Bedeutung ist hier die bewusste Schöpfung der Kolonien. Die wichtigsten Stufen sind die Beseitigung der Geburtsaristokratie, das Entstehen der Geldwirtschaft, die Herstellung der vollständigen Demokratie — „alle Herrschaft der Reflexion im Staatswesen drängt über kurz oder lang auf Gleichheit der Bürger im weitesten Umfang“[2] — schliesslich das Ideal einer Bildungsaristokratie und eines Beamtenstaats, in dem das Leben von dem Wissen, der rationalen Gestaltung,

---

[1] Pöhlmann, Geschichte des antiken Kommunismus. Sokrates und sein Volk S. 25. Ed. Meyer, Gesch. d. A. IV 111.

[2] Burckhardt I 217.

seine Ordnung und Sicherheit gewinnt, wie es Sokrates verkündete und seine Schüler nach den verschiedenen Möglichkeiten theoretisch darzustellen suchten. Damit beginnt dann zugleich das Sich-Zurückziehen der Philosophen aus der öffentlichen Mitarbeit an den Aufgaben des Staats. An Stelle nationalen Bewusstseins, wie es bei Plato und Aristoteles noch vollständig vorhanden ist, entsteht der Kosmopolitismus, und die aufgeklärte Monarchie nimmt die Zügel in die Hand.

Auf die Sitte und die sittliche instinktive Gefühlsweise wirkt die Reflexion seit den Tagen des Hesiod. Das Lebensziel ändert sich, die Gewalt der Affekte wird gebrochen. Das Ideal der Sophrosyne und des Mittleren zwischen zwei Extremen, des μηδὲν ἄγαν, wie es die Erfahrung immer wieder lehrt, wird die Grundlage der Ethik. Die Erkenntnis der Abhängigkeit der Sitte von den Lebensverhältnissen entsteht und wirkt bestimmend an Stelle des triebhaften und gewohnheitsmässigen Handelns, das Bewusstsein des Utilitarischen wächst steigend [1]. Schliesslich setzt die ethische Theorie ein. Neben die „wirkliche Ethik, welche die besseren tatsächlichen Züge des Volkslebens enthält, treten die Postulate der Philosophen“, die Kritik der Sitte zur Befreiung des Individuums aus ihrer Fessel, und die rationale Begründung der sittlichen Gebote. Auf Grund von abstrakten Begriffen, deren wirksamster die „Natur“ gegenüber der Satzung und Willkür ist, wird das Leben konstruiert, wo denn die verschiedenen Möglichkeiten gleichwertig

---

[1] Vgl. auch Ed. Meyer a. a. O. IV 112. Am deutlichsten ist hier die Schrift über den Staat der Athener und nur mit Macchiavellis Principe zu vergleichen.

auftreten. Auch hier bedeutet Sokrates dann eine neue Stufe. Zu welcher Verirrung aber des ethischen Gefühls die gedankenmässige Zersetzung des Lebens, die „Meinungen und Systeme", in Griechenland führten, zumal hier eine so allgemeine religiöse Vergeltungslehre wie bei uns, die in die rationale Ueberlegung mit eingegangen wäre, nicht vorhanden war, sieht man bei Thukydides II 53 und III 82, 83 oder auch bei Aristophanes in den Wolken.

Wie „die immer mächtiger wachsende Kritik, die alle bestehenden Verhältnisse auf ihre Berechtigung prüfte, auch die Stellung der Frau in ihren Bereich zog", lese man bei Ed. Meyer, Gesch. d. A. IV 102, und Ivo Bruns, Frauenemanzipation in Athen. Auch hier erscheint der abstrakte Begriff des Menschen und seiner abstrakten ἀρετή zuerst in dem Denken des Sokrates (Xen. Symp. und Arist. Polit. I 13, 1216a 21).

Schliesslich die Wissenschaft selber, der eigentliche Träger der Aufklärung. Die allmähliche Loslösung der Philosophie aus religiös-ethischem Erleben der Welt und ihres Sinnes, die allmähliche Umsetzung des Mythos in Metaphysik hat Dilthey in seiner Einleitung nachgewiesen. Parallel geht ihr die Kritik der mythischen Religiosität in Xenophanes, Heraklit, Aeschylos, Sophokles und Euripides. Diese Kämpfe waren der Versuch, eine neue Substanz der Religiosität zu erringen, wie es in Indien Buddha, bei den Juden den Propheten und bei uns der Reformation gelang. Und aus der Orestie und der Antigone redet die lebendige Gewalt des reinen hohen Glaubens[1]. Aber mit der Erkenntnis-

[1] Ed. Meyer a. a. O. IV 110, 117 betont zu sehr die blosse Vermenschlichung. Das Endergebnis war es allerdings.

theorie des Protagoras setzt das Postulat eines rationalen Wissens von den Göttern ein, Anaxagoras begründet den „Deismus“ als wissenschaftliche Hypothese; das neue wissenschaftliche Weltbild erkennt man am besten aus den Wolken. In der Schule des Sokrates vollendet sich die grosse religiöse Bewegung in einer Gotteserkenntnis aus der Zweckmässigkeit der Welt, die ihren Sinn in einem moralischen Ziel hat, und die verschiedenen Formen der Metaphysik suchen auf der Grundlage dieser teleologischen Weltauffassung das religiöse Ideal nach den verschiedenen Möglichkeiten begrifflich darzustellen. Damit ist die Freiheit des Subjekts gewonnen, zugleich aber das religiöse Bewusstsein, das aus der Totalität des Daseins sich erhebt, abstrakten Beziehungen und ihren Gegensätzlichkeiten überantwortet, deren Ergebnis die Skepsis ist. Und dieser Prozess vollzog sich auf dem Grunde einer unaufhörlich wachsenden Erfahrungserkenntnis, wie sie aus dem praktischen Leben entstand, in Astronomie und Mathematik, Medizin, geographischer und historischer Kunde [1] und Kritik sich entwickelte.

So ging langsam die Umwandlung des unbewussten, unwillkürlichen Lebens in bewusste Ueberlegung, rational gewollte Tätigkeit vor sich. Ueberall wurden die ewigen Tatsachen zu Problemen, die uralten Antworten zu Fragen [2]. Ideale tauchen auf, an denen jede Gegenwart gemessen wird, Kritik an allen Enden. Mit dem 5. Jahrhundert erreicht das Verlangen nach Zweckbewusstsein, nach verständiger Gewalt über dieses Dasein seinen ersten Höhepunkt. Auf allen Gebieten wird kodifiziert. Das

---

[1] Vgl. Ed. Meyer a. a. O. IV 108 f.

[2] Vgl. Gomperz I 310 f. Pöhlmann a. a. O. S. 6—37.

Streben nach Reformation ist allerwärts. Jede Praxis soll vernunftgemässen Einsichten untergeordnet werden. Ueberall sucht man nach den festen Normen. Eine breite Literatur von Lehrbüchern entsteht, Sprachkritik als das charakteristische Merkmal der Aufklärung. An jeder Stelle Absicht und gewollte Erfindung, anstatt naiven Schaffens. „Wie ein Symbol", sagt Gomperz sehr schön[1], erscheinen einem die Städteanlagen des Hippodamus von Milet in jenen Tagen, mit ihren rechtwinkligen Strassen.

In dieser Entwicklung bedeutet Sokrates die Vollendung. In ihm bemächtigt sich die Philosophie dieser Aufklärung, gemäss ihrer Funktion, den eigensten Willen einer Zeit durchsichtig zu machen. Und weil er zum erstenmal fest und klar den Glauben aussprach, dass die Sicherheit und der Wert des Lebens abhängig ist von der erkannten Wahrheit (ὡς ἐγὼ οὐ μόνον νῦν ἀλλὰ καὶ ἀεὶ τοιοῦτος, οἷος τῶν ἐμῶν μηδενὶ ἄλλῳ πείθεσθαι ἢ τῷ λόγῳ, ὃς ἄν μοι λογιζομένῳ βέλτιστος φαίνηται[2]), ein Glauben, in dem er sein Leben führte und für den er starb, ist er der Nachwelt immer die Verkörperung des philosophischen Eros gewesen. Er geht darauf aus, definitiv jede unbewusste Tätigkeit, Meinung, Schätzung zu verständigem Bewusstsein zu erheben, absolute Helle hier herzustellen, in der nichts vor der Kritik und der Untersuchung verborgen bleibt. Er sucht eine Lebenstechnik, die völlige Durchführung der Rationalität im persönlichen wie im politischen Dasein. Alles soll klar und deut-

---

[1] Ueber rationalen Städtebau vgl. Burckhardt, Gr. Kulturgesch. IV 75.

[2] Kriton 46 B.

lich sein. In diesem Sinne trat er den Handwerkern, Dichtern und Politikern seiner Stadt entgegen, wie es die Apologie und jeder Satz der sokratischen Literatur bezeugt. So gewaltig die Gährung der Zeit in ihnen allen arbeitet, ist er ihnen doch allen im Bewusstsein der Notwendigkeit einer restlosen Aufklärung überlegen.

So kommt er zu seiner merkwürdigen Methode des προτρέπειν[1] und προδιδάσκειν[2], mit der er zunächst die selbstzufriedene Gewissheit des natürlichen Menschen zerstörte. Als Wahnsinnige erschienen sie ihm, wie sie alle trotz ihres gescheiten Gehabens und alleswissenden und beredenden Dünkels wie blind umherlaufen, und es entsteht ihm die wundervolle Ironie als der Ausdruck seines neuen Lebensgefühls. Auf dieser radikalen Durchsetzung des Verstandes beruht nicht zum geringsten seine ungeheure Macht über die Jünglinge, einen Alkibiades, Kritias[3] und Euthydem, die ihn in dieser Zeit der Disputation, in der wahr erscheint, was im Wettkampf siegt, stets überlegen sahen. Der Einfluss eines philosophischen Lehrers beruht vor allem auf den Machtmitteln, die er seinen Jüngern für das Leben mitzugeben vermag. Dass sie diese stets in seinem Sinne verwenden, ist unwahrscheinlich, auch die sokratischen Schüler müssen unausstehlich gewesen sein mit ihrer Sucht, alles als problematisch zu erweisen und mit den gefährlichen Waffen der Dialektik alle Werte zu verdrehen, die den meisten doch noch heilig waren, wie Aristophanes einen von ihnen, wenn auch gehässig karikiert, in seinem Pheidippides vorführt, und Alkibiades so naseweis bei Xeno-

---

[1] Mem. IV 2. [2] Frösche 476. [3] Mem. I 2 15.

phon dem grossen Perikles gegenüber erscheint; selbst in der Apologie ist das sichtbar.

Die höchste Steigerung aber empfängt die Zeit in dem positiven Ideal, das dem Sokrates folgerichtig aus der ganzen Bewegung hervorging. Wohin er sah, bemerkte er das Gelingen der Tätigkeit abhängig von der deutlichen Einsicht in die Aufgabe und die notwendigen Mittel. Das Wissen ist so allein der Garant des Könnens, auf ihm ruht die Festigkeit, die Sicherheit und das Glück des Lebens, der Wert und die Macht des Individuums. Der Wissende ist Herrscher und König in dem, was er weiss. Er regiert, wie im Schiff der Steuermann und der Arzt über den Kranken. Unabhängig zunächst von jedem Ethos, erscheint ihm das die Notwendigkeit, der sich jedes Dasein unterwerfen muss. Von dem Wissen aus muss die Ordnung des Staates erfolgen, wie jedes Handwerk von der Einsicht seine Vollkommenheit erhält. Berufswissen ist die Forderung, die von hier aus an die Erzieher der Zeit gerichtet wird; die Bedingung des Sachverständnisses die unwiderlegliche Wahrheit, mit der er jedem Jüngling, der ihm begegnete, die Augen öffnet.

Ist aber ἀρετή die Eigenschaft des Menschen, die ihn befähigt, seine naturgegebene Aufgabe zu erfüllen, seinen Lebenszweck zu erreichen, und ist die Aufklärung die Bedingung jedes erfolgreichen Strebens, so liegt die ἀρετή des Mannes eben in ihr: „Tugend ist Wissen“, und das grösste Uebel des Menschen ist „der Dünkel zu wissen, was man nicht weiss“.

III.

Pädagogik und Rhetorik.

Diejenige Technik des Lebens, in der die Energie der Aufklärung naturgemäss am stärksten auf bewusste Methode gerichtet sein muss, ist die Pädagogik. In der Erziehung und Höherbildung der Jugend offenbart sich ja ihre ganze Kraft am deutlichsten, hier muss sich immer ihr Interesse konzentrieren. Die Schätzung der Regel und der Bewusstheit hängt eng zusammen mit dem Glauben, alles erlernen zu können. Können und Bildung, Wissen und Gelehrsamkeit erscheinen als Synonyma. Die neue Lebendigkeit der Zeit hatte sich damals ihre Organe in den Sophisten geschaffen, die sich anheischig machen, dem jungen Griechen zu der vollendeten Tüchtigkeit zu verhelfen, die dem neuen Ideal entspricht. Das Ziel des modernen Menschen ist nicht mehr der Sieg im musisch-gymnastischen Agon, den schon Xenophanes verhöhnt, sondern die Fähigkeit des Auftretens auf dem politischen Kampfplatz, geistige Gewandtheit und Gewalt. So verschieden die Interessen der Sophisten sind, was sie schliesslich alle versprechen zu lehren, ist die intellektuelle Geschicklichkeit, die den Hauptbestandteil der neuen ἀρετή ausmacht und deren Ausdruck die Redefähigkeit ist. Ueber alles reden zu können, immer neues und in allen Formen reden zu können, ist der Triumph dieser Männer und die Sehnsucht der Jugend, die sich begeistert um sie versammelt. Die künstlerisch-spielerische Freude der Griechen am Wettkampf, die Ruhmsucht des Individuums findet hier den

neuen Schauplatz, da der alte Agon nicht mehr befriedigt. Die Gymnasien veröden, weil die Jünglinge sich um die disputierenden Rhetoren drängen, das Geschwätz dringt in jede Palästra. Und immer ist der letzte Zweck, der Stärkere zu sein. Wie tief dies Bedürfnis im Griechen lag, sieht man schon aus den Worten, mit denen Parmenides seine Darstellung der Scheinwelt einleitet: ὡς οὐ μήποτε τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσῃ[1]. Der reale Ernst dieses gefährlichen neuen Könnens lag aber darin, dass es in dieser Zeit der vollkommensten Oeffentlichkeit die Lebensstellung gab. „Bildung ist Macht", und ihre Gewalt besteht im Ueberreden.

Sokrates ist den Lehren dieser neuen Technik entgegengetreten, und oft genug hat man hierin eine ethische Opposition gefunden. Grob moralisch kann sie nicht gewesen sein. Man hat seit Grote die sittliche Höhe der Sophisten von allen Seiten beweisen wollen, und für die älteren von ihnen gilt das ja auch ganz gewiss, wenigstens war das altbürgerliche Ethos noch in ihnen wirksam, obwohl ja die Behandlung moralischer Probleme und namentlich die Entdeckung der Relativität der Werte, wie sie in der Schule des Heraklit vorhanden war, bei unendlich vielen eine Lockerung der sittlichen Gebundenheit zur Folge gehabt haben wird. Ganz haltlos kann die Komödie des Aristophanes nicht gewesen sein, die, 424 aufgeführt, eine längere Entwicklung voraussetzt. Aber gerade sie zeigt auch, dass es Sokrates mit seinen Schülern bisweilen ähnlich gegangen sein wird, und dass sein Kampf mit den Sophisten sowie

---

[1] Diels, Ueber die ältesten Philosophenschulen. In Zellers Abhandlungen S. 249 f.

sein ganzes Auftreten unmöglich ein so äusserlich ethisches gewesen ist, wie es in der Apologie erscheint. Wie hätte Aristophanes die Gegner zusammenwerfen können, da es doch keinen Gegensatz gibt, der leidenschaftlicher und offenkundiger wäre als der eines Moralpredigers zur Sittenlosigkeit. Aber die Darstellungen ihrer Dispute, die wir haben, wissen davon auch nichts. Ein ethischer Gegensatz erzeugt eine andere künstlerische Form als diesen mimischen Dialog, diese philosophische Komödie; der Kontrast dieser Szenen, wenigstens in den früheren Dialogen, ist immer der intellektuelle, den die königliche Ironie geniesst. Und schliesslich: von allen Sätzen des Sokrates, die wir kennen, ist der sichersten einer der von der Unfreiwilligkeit des Bösen, eine Ueberzeugung, die seiner Polemik stets die milde Schönheit der Toleranz gab, deren erster Verkündiger er gewesen ist — auch hier die Vollendung der Aufklärung mit ihrem neuen ethischen Gedanken, der Duldsamkeit des Verstehens — „sie wissen nicht, was sie tun" —, die dann gipfelt in dem historischen Begreifen, vor dem auch die Toleranz des selbstsicheren, abstrakten Verstandes noch als eine Vergewaltigung des Lebens erscheint.

Auch diesen Männern gegenüber hob Sokrates die Fackel des Bewusstseins um eine Faust höher und stellte den ganzen sophistischen Beruf selber in Frage, indem er seinen Vertretern das tiefste Problem der Aufklärung vorlegte: Gibt es eine Technik der Erziehung und welches sind ihre Bedingungen? Ist die Tugend lehrbar? Wie weit ist das Können übermittelbar?

Die Frage war nicht so absolut neu; von den Dichtern Pindar und Theognis schon wird sie aufgeworfen.

Das μέγιστον ἡ φύσις des Euripides war doch schliesslich die Ueberzeugung jener genialen Zeit. Die neue Bildung musste sie aber von neuem beantworten. Und hier zeigt Sokrates, dass die Lebensbedingung und Voraussetzung des neuen Berufs das Wissen ist. Denn nur ein Wissen ist lehrbar. In der bei allen Variationen grossartigen Monotonie seiner Gespräche kehrt dieser Satz von der Tugend, die nur lehrbar, wenn sie ein Wissen ist, immer wieder. Jedes Handwerk hat sein Wissen, also seinen Meister, auch die Gymnastik, die Kunst, die Medizin. Jedes Pferd findet seinen sachverständigen Bereiter, nur für das, was dem Menschen am wichtigsten ist, gibt es keinen Lehrer, denn es gibt davon kein Wissen. Der Zusammenhang des Lebens fordert die Möglichkeit, das Können zu übermitteln, und doch lehrt die seltsame Erscheinung der geringen Söhne berühmter Väter die Zufälligkeit jeder Grösse. Mit griechischer Grausamkeit wird das an den Söhnen des Perikles exemplifiziert. „Es gibt noch kein Wissen der ἀρετή und der εὐδαιμονία und so halte ich die Tugend nicht für lehrbar“, das ist der immer wiederkehrende Schluss [1].

---

[1] Vgl. Apologie 20 und vor allem den Protagoras, wo der Zusammenhang von Wissen und Lehrbarkeit Voraussetzung und Ziel der Untersuchung ist. Ebenso Mem. IV 6 1: Sokrates glaubte nämlich, dass „wer einen richtigen Begriff von jedem Dinge habe, dies auch andern erklären könne, wenn aber der Begriff fehle, da sei es kein Wunder, wenn einer sich und andere täusche“. Ferner I 1 7 9, 2 19 für die Synonymität von wissbar und lehrbar. Dazu kommt eine Stelle in der eudemischen Ethik, bei der an die sokratische Philosophie gedacht ist: 1214 a 18: πρῶτον δὲ σκεπτέον ἐν τίνι τὸ εὖ ζῆν καὶ πῶς κτητόν, πότερον φύσει . . . ἢ διὰ μαθήσεως, ὡς οὔσης ἐπιστήμης τινὸς τῆς εὐδαιμονίας. Vgl. auch Met. 981 b 7: ὅλως τε σημεῖον τοῦ εἰδότος τὸ δύνασθαι διδάσκειν ἐστὶν καὶ διὰ τοῦτο τὴν

So wird das Wissen auch die Bedingung seines eigenen Lebensberufes, der ihn mit ursprünglicher Gewalt auf die Bildung junger Menschen wies. Denn mögen auch die Darstellungen eines Plato und Xenophon-Antisthenes von der ethisch-pädagogischen Art dieser Männer ihre Färbung haben, sie selber war doch nur der Widerschein jener ganz einzigen Aeusserung des Vermögens der Seelenleitung, das ihnen in ihrem Lehrer so geheimnisvoll unter der tiefsinnig spielenden Maske der Liebe entgegengetreten war[1].

Noch klarer erscheint der Gegensatz zwischen ihm und den Sophisten aber, wenn man die Methode ihrer Erziehung vergleicht. Hier wird zugleich der Grund sichtbar, von dem die Form des sokratischen Wissens bedingt ist.

Die Seele der neuen Bildung war die Rhetorik, ihr Ziel und ihr Mittel das πείθειν, und wie in der forensischen, politischen und epideiktischen Beredsamkeit spitzt sich auch in der Pädagogik die Methodenfrage dahin zu: Welches sind die Mittel der Ueberzeugung? Der Phädrus zeigt, wie weit die Sophisten damals schon in die Bedingungen ihrer Technik eingedrungen waren. Wir überblicken dort eine für die Zeit ungeheuer grosse Literatur. So war ihnen die Grammatik erwachsen, die

---

τέχνην τῆς ἐμπειρίας οἰόμεθα μᾶλλον ἐπιστήμην εἶναι, δύνανται γάρ, οἱ δὲ οὐ δύνανται διδάσκειν. Das Problem der Lehrbarkeit in ihrem Verhältnis zum Wissen mit allen Fragen, die sich daran anschliessen, wird die treibende Energie der Entwicklung der sokratischen Schulen. Vgl. vor allem den Menon und Euthydem.

[1] Auch bei Aeschines tritt dieses ἐρᾶν als die symbolische Weise, in der Sokrates mit seinen Schülern umging, auf. Ebenso bei Xenophon Mem. IV I 2.

Beobachtung der Sprachformen, der Wortbedeutung, so schufen sie die Affektenlehre — die also auch hier wie in der Renaissance aus dem Machtbedürfnis entsteht und erst später ethischen Zwecken dient. Und nun geht Sokrates hinter alle diese Dinge zurück auf die allgemein-gültigen Voraussetzungen, die Axiome, die jedem sicher und in jedem wirksam sind, und entwickelt seine Methode der Frage, die jedes Resultat als das zwingende, logische Ergebnis des eigenen Denkens erweist. Auch hier dient die τέχνη des Handwerks und der Medizin als Vorbild. Das Wissen ist der unerschütterliche Grund der Ueberzeugung, auf ihm ruht auch die eigentliche Gewalt der Rede. Man zwingt seinen Gegner zum Zeugen gegen dessen eigene Behauptung. Die Besinnung auf die Normen des Denkens, die neue Logik und Wissenslehre geschieht aber in der lebendigen Rede. Mem. IV 6 15: „Durch diese Zurückführung der Rede auf die Grundfragen machte er auch den Gegnern die Wahrheit einleuchtend. Wenn er aber jetzt etwas auszuführen suchte, so ging er von den am meisten anerkannten Wahrheiten aus, indem er glaubte, dass dies die rechte Sicherheit der Rede sei. Daher weiss ich auch keinen, der es so verstanden hätte, die Zustimmung seiner Zuhörer zu erringen wie er, wenn er sprach. Drum habe auch Homer, sagte er, dem Odysseus das Lob eines sicheren Redners zuerteilt, weil er es verstanden habe, seine Rede auf allgemein angenommene Wahrheiten zu stützen.“ So wird der Ausgangspunkt des Beweises genommen. Seine Entwicklung aber erscheint am deutlichsten ausgesprochen im Theätet 196 (Phädon 100). Jeder sokratische Dialog

beweist, dass diese Worte auch für den Meister gelten. „Unter Denken verstehe ich eine Rede, welche die Seele bei sich selbst durchgeht über dasjenige, was sie erforschen will. Freilich nur als ein Nichtwissender kann ich es dir beschreiben. Denn so schwebt sie mir vor, dass, solange sie denkt, sie nichts anderes tut, als sich unterreden, indem sie sich selbst antwortet, bejaht und verneint. Wenn sie aber langsamer oder auch schneller zufahrend nun etwas feststellt und auf derselben Behauptung beharrt und nicht mehr zweifelt, dies nennen wir dann ihr Urteil[1]. Darum sage ich, das Urteilen ist ein Reden und das Urteil ist eine gesprochene Rede." Hier ist das Denken schon hineingenommen in die Schweigsamkeit des Inneren, ursprünglich geschieht seine Entwicklung aber im wirklichen Dialog und der logische Widerspruch erscheint als realer, die Evidenz als die Anerkennung der lebendigen Allgemeinheit; der ganze Prozess des Denkens geht vor sich auf einem solchen Hintergrund tatsächlichen Auseinandersetzens (διαλέγεσθαι).

Auch in der modernen Geschichte[2] hat es eine Zeit der Disputation gegeben, in der die Wahrheit einer Lehre abhängig war von ihrem Sieg in der Diskussion. Dieser galt als das entscheidende Merkmal des Wissens. Und auch hier bildete sich aus dem Streit die Ueberzeugung von der Gültigkeit der allgemeinsten Axiome heraus. Aber von wieviel grösserer Bedeutung war die Rede in Griechenland. „Wer Geschichte damals geistig konzipierte, stellte sie sich in Aktion und Rede dar" (Bruns). Man denke,

[1] Vgl. Natorp, Pl. Ideenlehre S. 110.

[2] Vgl. Locke IV 7.

wie das Drama von ihr bedingt ist. Wie sie fortgesetzt die Menschen beschäftigte, sieht man aus den platonischen Dialogen, wo sie so oft scherzhaft als das moderne Faustrecht erscheint.

So entsteht das Ideal einer neuen Rhetorik, und der Dialog des Sokrates ist damals von allen als ihre Form aufgefasst worden. Die Begriffsbestimmung, die Parabolien der alten Rhetorik bekommen nun alle eine logische Bedeutung. Die Werke des jungen Plato feiern den Triumph der neuen Beredsamkeit, die aller Scheinmittel entbehren kann, weil sie in der Wahrheit gegründet ist. Der Phädrus ist das Programm der neuen Schule, die Rhetorik des Aristoteles ihre systematische Vollendung. Auch Isokrates, der unter dem Einfluss des Sokrates gestanden hatte, definierte seine Kunst nicht mehr als πειθοῦς δημιουργία, sondern πειθοῦς ἐπιστήμη[6]. Für die Philosophen blieb von jetzt ab: μόνον τὸν σοφὸν ῥητορικόν. Die Bedingung der neuen Beweisführung ist aber wieder das Wissen von dem widerspruchslosen Zusammenhang der Begriffe, in dem die überzeugende Kraft jedes einzelnen Satzes ruht.

IV.

Der neue Erfahrungsstandpunkt.

Die grossen Philosophen um die Wende des 6. Jahrhunderts, Anaximander, Pythagoras, Heraklit und Empedokles hatten alle in irgend einer Weise das sittliche Handeln des Menschen bestimmen wollen, indem sie die

[1] Nach Sext. Empir. adv. rhet. 62. Vgl. Sauppe, Or. Att. II 224.

Normen des ethischen Lebens aus der Kenntnis des Ganzen der Welt und ihrer Gesetzmässigkeit ableiteten, sowie sie es auch mit dem körperlichen Leben taten und die Medizin auf die Naturphilosophie gründeten[1]. Ein Versuch, der damals bei aller seiner spekulativen Tiefe vollständig misslingen musste. Jede metaphysische Hypothese, in der man den Schlüssel für die Erklärung der Erscheinungen zu finden glaubte, sah mit gleichem Rechte gerade entgegengesetzte neben sich entstehen — ihr ewiges Schicksal — und das Leben verwirrte sich, anstatt sich zu klären. Am stärksten empfanden dies natürlich die Praktiker, die den Erscheinungen fortgesetzt tätig gegenüberstanden. Und während die grossen Schulen sich gegenseitig zerrieben und innerlich auflösten in der Dialektik ihrer Begriffe, entstand vor allem in der Medizin — wenn auch beeinflusst von der Kritik der Spekulation — eine ganz neue Richtung, die im bewussten Gegensatz zu der Philosophie des Kosmos sich dem Leben direkt gegenüber zu stellen suchte und durch eine neue Methode ein Wissen gewann, das, aus der Praxis herausgebildet, fähig war, sofort wieder auf diese zurück zu wirken. Wie im 17. Jahrhundert wird auch hier nicht begonnen mit erkenntnis-theoretischen Untersuchungen, in solchen Zeiten der unentwickelten Methode erarbeitet sich das Denken seinen Weg immer am Stoff.

Ein Programm dieses neuen Erfahrungsstandpunktes ist die in ihrer ruhigen und nüchternen Klarheit so merk-

---

[1] Es ist eine Lücke in Joëls Rektoratsprogramm: „Der Ursprung der Naturphilosophie“, dass die auf die Mystik gegründete Medizin nicht berücksichtigt ist, zumal die historische Verbindung der Renaissance mit dieser Literatur die deutlichste ist.

würdige Schrift περὶ ἀρχαίης ἰητρικῆς. Gomperz[1] hat schon auf die Bedeutung dieser Schrift hingewiesen. Mir scheint sie noch eine Beziehung von der grössten Wichtigkeit zu haben, nämlich zu Sokrates. Ich gebe zunächst eine kurze Uebersicht ihres Inhalts.

Sie geht aus von einer Kritik der naturphilosophischen Medizin, die für Krankheit und Tod stets nur eine oder zwei Ursachen bereit habe, das Warme oder Kalte, Feuchte oder Trockene. Einige Aerzte und Sophisten halten eine Heilkunst unter der Bedingung für möglich, dass man weiss, was der Mensch ist, seine kosmische Entstehung und Zusammensetzung. Auch hier liegt die Naturphilosophie zu Grunde, wie sie Empedokles und andere aufgestellt haben. „Ich aber glaube, dass alles derartige, was ein Sophist oder Arzt über die Natur gesprochen oder auch geschrieben hat, weniger in den Bereich der Heilkunst gehört als in den der Malkunst.“ Das sind alles Hypothesen, die zu verifizieren dem Menschen jeder Massstab fehlt (οὐ γὰρ ἔστι πρὸς ὅτι χρὴ ἀνενέγκαντα εἰδέναι τὸ σαφές). Weder ihr Entdecker noch seine Zuhörer können erfahren, ob sie wahr sind oder nicht. Uebrigens haben diese Aerzte auch keine andern Mittel als die alte Medizin. — Hier dringt die junge Dialektik in die Beweisführung des Arztes. — Unter dem Begriff des Warmen können die verschiedensten Eigenschaften erscheinen. Ein „an sich warmes“ etc. haben jene Leute nicht erfunden. Wenn sie einer fragt, dem sie befohlen haben, dem Kranken etwas Warmes zu geben, was das denn sei, so müssen sie entweder faseln oder zu einem der alten Mittel greifen.

[1] Griechische Denker S. 238. Vgl. auch Ed. Meyer, Geschichte des Altertums IV 210.

Die wahre wissenschaftliche Medizin, die τέχνη, ist längst gefunden. Sie braucht keine „Hypothesen“, die nur nötig sind für den, der „über das Unsichtbare und Unzugängliche, über das, was am Himmel und unter der Erde vorgeht“, reden will. Jeder macht einen Unterschied zwischen guten und schlechten Aerzten, was unmöglich wäre, wenn alle gleich ἄπειροι καὶ ἀνεπιστήμονες wären und die τύχη regierte. Die Heilkunst ist gestellt wie jede von den andern Techniken. Ihre Methode (ἀρχὴ καὶ ὁδός) aber ist, auszugehen von dem, was allen bekannt ist, was jeder Laie an seinem Leibe erfährt. Jede Erkenntnis der Technik muss dem Laien mitgeteilt werden, οὐ γὰρ περὶ ἄλλων τινῶν οὔτε ζητεῖν οὔτε λέγειν προσήκει ἢ περὶ τῶν παθημάτων ὧν αὐτοὶ οὗτοι νοσέουσι. Als Laie hat der gewöhnliche Mensch zwar keine Einsicht in das Wesen, Entstehen und den Ablauf seiner Krankheit, was ihm aber von einem andern auseinandergesetzt wird, begreift er leicht, da er nur hört, was er sich erinnert selbst durchgemacht zu haben, οὐδὲν γὰρ ἕτερον ἢ ἀναμιμνήσκεται ἕκαστος ἀκούων τῶν αὐτῷ συμβαινόντων. Wenn der Arzt aber dieser Kenntnis des Laien widerspricht und seine Zuhörer nicht so behandelt (διαθήσει), so erreicht er auch die Wahrheit nicht — καὶ διὰ ταῦτα οὖν ταῦτα οὐδὲν δεῖ ὑποθέσιος. Wer da willkürlich behauptet, eigene Wege zu gehen, täuscht sich und andere.

Notwendigkeit und Bedürfnis des Lebens haben die Heilkunst hervorgebracht, indem sie die Kultur der Ernährung entwickelten. Auf diesen Erfahrungen muss die Medizin weiter bauen, sie unterscheidet sich aber als Technik von der gewöhnlichen Erfahrung, weil sie grundsätzlich auf die Einsicht in die Ursache ausgeht. Ihre

Erkenntnisse stammen nicht vom Zufall, sondern sind methodisch gefunden durch vernünftige Ueberlegung (λογισμῷ). Aber sie geht aus vom einzelnen, von dem Essen und Trinken der Menschen und seiner sonstigen Lebensweise und untersucht, was immer dem einen aus dem andern folgt (συμβήσεται).

Keine allgemeinen Bestimmungen über die kosmische Natur des Menschen, aber auch nicht blosse Empirie, z. B. „das macht Schmerzen“, sondern τίνα τε πόνον καὶ διὰ τί καὶ τίνι τῶν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ ἐνόντων ἀνεπιτήδειον[1]. Also Analyse des Falls und kausale Erklärung, ταῦτα εἴ τις εἰδείη οὐκ ἄν πάσχοι. Auf diesem Wege wird allmählich auch die Naturerkenntnis überhaupt gelingen. Jene Naturphilosophen sagen einfach etwa: er hat sich erkältet, gebt ihm etwas Warmes. Nun gut, da ist einer mit schwachem Magen, der möge ungemahlenen Weizen essen usw. Diese Diät muss natürlich die schlimmsten Folgen haben. Was wird ihm Hilfe schaffen, das Warme oder das Kalte, das Trockene oder Feuchte? Nach eurer Behauptung muss es eins von ihnen sein. So geht der Spass noch eine Weile weiter. Man hört hier das helle Lachen der klaren Ueberlegenheit durch diese Zeilen. Und wieder, wenn er selbst sein Verfahren schildert und den Käse und seine Wirkung auf den Magen untersucht haben will, so hat schon Gomperz auf den bewusst hausbackenen prosaischen Ton aufmerksam gemacht, der hier dem Prunk der Spekulation entgegengehalten wird. Er kennt viele Aerzte, die wie die Laien aus einem Komplex von Erscheinungen irgend eine beliebige (τύχῃ) als die

[1] Vgl. das κατὰ τί (Hippias d. Kl. 364 B) und das εἰς τί (Laches 192 E) von Sokrates, dazu Mem. IV 6 13.

wirksame herausgreifen, ohne sich den wahren Kausalzusammenhang klar zu machen. Die Aufgabe aber ist, den Körper des Menschen in seinen Formen (σχήματα) durchsichtig zu machen, die Kräfte (δυνάμεις) der Säfte, die in ihm sind und die in ihn hineinkommen, zu erkennen, ἃ δεῖ πάντα εἰδέναι ᾗ διαφέρει ὅπως τὰ αἴτια ἑκάστων εἰδὼς ὀρθῶς φυλάσσηται. Gegenüber dem Alleswissen der Spekulation lebt er in dem Bewusstsein der Grenze seines Könnens. Zum vollständigen Wissen gehört die exakte Massbestimmung der Quantitäten, und hier kann der Arzt keine Genauigkeit erreichen, da er mit Zahl und Gewicht nicht heran kann und sich an die Körperempfindung halten muss. So wird absolute Sicherheit selten gefunden. Die meisten Aerzte gleichen schlechten Steuermännern. Bei stillem Meer fehlen sie ungestraft, sobald der Sturm kommt, wird jedem ihre Unwissenheit, die das Schiff ins Verderben bringt, offenbar. Der verdient schon gepriesen zu werden, der nur im Kleinen sündigt. Es ist das Lebensgefühl des seiner Ziele und Mittel klar bewussten Naturforschers, wie es am schönsten in dem berühmten Aphorismus des Hippokrates heisst:

Das Leben ist kurz,
Die Kunst ist lang.

Man sieht, dieselbe Beschränkung auf das nächstliegende „Was“, mit Abweisung jeder metaphysischen Spekulation und hypothetischen Erörterung im Hinblick auf den Zwang der Bedürfnisse, wie bei Sokrates, dieselbe Bestimmung und Begründung dieses „Was“ durch die Frage und Erforschung in der ganzen Ausdehnung der menschlichen Erfahrung, in der jeder, nicht bloss der Philosoph, seine gültige Kenntnis hat, die nur systematisiert

und erklärt zu werden braucht, um Wissenschaft zu sein, und deren Wahrheitsgrund immer das lebendige Bewusstsein ist. Derselbe Spott der Dialektik über die Ohnmacht der metaphysischen Begriffe und der ironische Gebrauch der Prosa. Derselbe Zusammenhang mit den Techniken des Handwerks, denen die gesuchte neue Technik gleich werden soll[1], die nicht auf dem zufälligen Treffen des Richtigen[2] oder der naiven Erfahrung, sondern auf der klaren Bestimmtheit der Faktoren und ihres logischen Zusammenhangs beruht. Schliesslich bei beiden das tiefe Gefühl der Schwierigkeit der Wahrheit und ihrer langsamen Entwicklung, wie es die Ehrfurcht vor den Tatsachen mit sich bringt. Nach dem Prinzip der historischen Sparsamkeit würde man gern die Relation der beiden Standpunkte genauer fixieren können.

Sehr schwer ist die zeitliche Bestimmung. Dass die Programmschrift von Hippokrates selbst ist, ist mir mit Ed. Meyer sicher (IV 207). Wann sie geschrieben ist, kann aber nicht gesagt werden. An eine Abhängigkeit von Sokrates ist unmöglich zu denken. Wo der Arzt in der sokratischen Literatur auftaucht, ist er immer das

---

[1] Dies unterscheidet sie beide am stärksten von der ganzen vorangegangenen und folgenden Wissenschaft. Joël spricht in seinem Programm (S. 5) von dem „untechnischen Zug“ der griechischen Naturforscher. „Stark in der typisierenden Auffassung bleiben sie kurzsichtig für heterogene Kausalität und Funktion.“ Und ähnlich S. 24: „es fehlt der starke, praktische, technische Zug der Neuzeit.“ Aber diese Aerzte sowohl als Sokrates orientieren sich in ihrem Gegensatz zur Mystik eben an der Technik und so entsteht ihnen die Erkenntnis von Ursache und Funktion; sie erscheinen uns dadurch beide so modern, wie schon Plato nicht mehr.

[2] Für die Gegenüberstellung von τύχη und τέχνη vergleiche man Xen. Mem. I 4 4—8.

Vorbild. Hippokrates war allerdings neun Jahre jünger als der Philosoph, doch kann er seine Streitschrift und Programmschrift wohl mit dreissig Jahren verfasst haben, und Sokrates erscheint erst sehr spät, kaum vor seinem vierzigsten Lebensjahre in der Oeffentlichkeit. Das beweisen die Komödien. Die neue Methode, die aus dem Skeptizismus hinausführte und das Mittel einer positiven Lebensarbeit werden konnte, wird ihm damals erst aufgegangen sein.

Die Verwandtschaft und merkwürdige Uebereinstimmung des sokratischen Standpunktes mit dem der Aerzte ist aber nicht bloss auf diese eine Schrift beschränkt. Ich will nur noch einige besonders auffällige Stellen nebeneinander setzen, die mir hier auch sonst den Zusammenhang zu beweisen scheinen.

Laches 198 D:

δοκεῖ γὰρ δὴ ἐμοὶ περὶ ὅσων ἐστὶν ἐπιστήμη, οὐκ ἄλλη μὲν εἶναι περὶ γεγονότος, εἰδέναι ὅπῃ γέγονεν, ἄλλη δὲ περὶ γιγνομένων, ὅπῃ γίγνεται, ἄλλη δὲ ὅπῃ ἂν κάλλιστα γένοιτο καὶ γενήσεται τὸ μήπω γεγονός, ἀλλ' ἡ αὐτή. οἷον περὶ το ὑγιεινὸν εἰς ἅπαντας τοὺς χρόνους οὐκ ἄλλη τις ἢ ἡ ἰατρική, μία οὖσα, ἐφορᾷ καὶ γιγνόμενα καὶ γεγονότα καὶ γενησόμενα, ὅπῃ γενήσεται.

Der Beginn des Prognostikon[1]:

Τὸν ἰητρὸν δοκεῖ μοι ἄριστον εἶναι πρόνοιαν ἐπιτηδεύειν· προγιγνώσκων γὰρ καὶ προλέγων παρὰ τοῖσι νοσέουσι τά τε παρεόντα καὶ τὰ προγεγονότα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι . . .

[1] Kühlwein, Hippokratis opera I 78 1—5.

Noch wichtiger aber ist der Anfang der Schrift des Polybos περὶ φύσιος ἀνθρώπου (s. Diels, Hermes, 1893, XXVII 430 ff.). Es war die Schultradition, die der Schwiegersohn und Nachfolger des Hippokrates so an die Spitze stellte, und es ist auch die sokratische Ueberzeugung und Beweisführung, sein Gegensatz gegen die kosmische Philosophie und Rhetorik. Jene Aerzte, die überall das grosse Wort führen, „sagen wohl, das Universum der Natur sei eins, aber dieses Eine und Ganze bestimmt der eine als Luft, der andere als Feuer, dieser als Wasser, jener als Erde; jeder führt dann für seine Lehre Zeugnisse und Indizien an, die von gar keiner Bedeutung sind. Daraus nämlich, dass sie alle dasselbe denken, aber nicht sagen, geht deutlich hervor, dass sie es nicht erkennen. Jeder, der ihren Disputationen beigewohnt hat, kann das klar sehen. Wenn da dieselben Leute sich vor denselben Zuschauern streiten, so bleibt nicht dreimal hintereinander derselbe Sieger, sondern bald siegt der, bald jener, immer, wer die geläufigste Zunge hat und sich der Masse anzupassen versteht. Und es ist doch billig, dass derjenige, der eine wahre Erkenntnis zu besitzen behauptet, seine Rede siegreich durchführt, wenn er wirklich die Wahrheit sieht. Diese Leute aber scheinen sich mir mittelst ihrer Reden gegenseitig zu vernichten". Und nun vergleiche man damit Xen. Mem. I 1 13 14. „Er wunderte sich aber, wenn es ihnen nicht klar war, dass es menschenunmöglich sei, dies zu erforschen, da ja auch die, welche sich auf ihre Disputationen über solche Dinge viel zu gute tun, nicht dieselbe Ansicht haben, sondern wie Wahnsinnige einander gegenüberstehen." — „Von denen, die sich über die Natur des Weltalls den Kopf zerbrechen, scheine

den einen das Seiende nur eins zu sein, den andern unendlich an Zahl; den einen scheine sich alles ewig zu bewegen, den andern nichts; diesen sei alles im Entstehen und Vergehen, den andern scheint nichts zu entstehen und nichts zu vergehen."

Schliesslich sei noch eine dritte Stelle erwähnt. Mem. I 1 15 zeigt, dass das Ziel des sokratischen Erkennens, die Einsicht in den notwendigen Zusammenhang der Erscheinungen als Bedingung der Technik, ihm auch für die Naturwissenschaft selbstverständlich schien. Hinter diesem Satz, „ob jene Leute, welche die göttlichen Dinge untersuchen, auch glaubten, Winde und Regen und Jahreszeiten und was sie sonst derart bedürften, nach ihrem Willen machen zu können, wenn sie erkannt hätten, nach welchen Notwendigkeiten alles geschieht", steht ein klares methodisches Bewusstsein, das nur der Natur gegenüber erwächst und eine ganz enge Beziehung zu dem parallelen Wort des Verfassers „über die heilige Krankheit" hat: „denn wenn es wahr wäre, dass ein Mensch durch Opfer und Zauberkünste den Mond herabholen und die Sonne verschwinden machen oder Stürme und schönes Wetter herbeiführen kann, dann würde ich nichts von alledem für göttlich, sondern es für etwas Menschliches halten, da in solchem Fall die Macht des Göttlichen von menschlicher Einsicht gebeugt und geknechtet würde." Man lese daneben Empedokles 11 (Diels).

Ein Problem, das bisher kaum ausgesprochen worden ist, weil man immer dem Märchen seiner autodidaktischen Bildung glaubte[1], ist die Entstehung der Philosophie

---

[1] Xen. Symp. I 5: αὐτουργὸς τῆς φιλοσοφίας.

des Sokrates. Mehr wie eine Hegelsche Konstruktion wird einem nie geboten. Man lese bei Zeller (II 35, 36) die Deduzierung der Notwendigkeit der Begriffslehre, in der die Reflexion des vorangegangenen sophistischen Standpunktes „als Moment aufgenommen“ sei, weil sie die Verschiedenheiten und Gegensätzlichkeiten der Wahrnehmung aus dem Allgemeinbegriff abzuleiten vermöge. Einen Beweis für diese Entwicklung kann aber niemand beibringen. Die Entstehung der Methode des Sokrates muss historisch deutlich gemacht werden. Der ganze Kampf des Begriffs mit der Wahrnehmung und der Dialektik erscheint mir nachsokratisch, als die Arbeit der Schulen, die den sokratischen Wissensstandpunkt mit den Aporien der allgemeingültigen Urteilsbildung und des Widerspruchs entgegengesetzter Prädikate im Begriff, wie sie bei den Herakliteern, Eleaten und Sophisten entwickelt worden waren, auseinandersetzten. Bei Sokrates ist von einer Logik als Objekt der Forschung nichts zu finden, was notwendig der Fall sein müsste, wenn er schon in einem solchen Gegensatz gestanden hätte. Weder Xenophon noch Plato in seinen Jugenddialogen weiss etwas davon. Das Problem des λόγος, der Rede, die Sokrates praktisch geübt hatte, trat erst auf, als er nicht zum Ziel gelangte, bei den Schülern Antisthenes, den Megarikern, Aristipp, in denen die Sophistik und Dialektik wirksam war. Erst so wird auch diese Epoche und der Wert dieser Männer verständlich, zwischen denen sich Plato so mühsam emporringt, während sie bei Zeller (II 42) sich in „die Gliederung nicht recht einfügen“ wollen und die „Durchsichtigkeit des geschichtlichen Ganges zu trüben“ scheinen.

Mögen die Sophisten[1] auf Sokrates gewirkt haben — im Laches 186 will er den Sophisten nichts schuldig sein[2] —, mag er sich in seiner Jugend erfüllt haben mit der Dialektik, wie sie von Zeno und Heraklit herüber kam, der Gegensatz scheint doch unüberbrückbar: für seine positive auf die Gestaltung des Lebens gerichtete Energie fand er hier nirgend eine Anknüpfung, mit seinem tiefsinnigen, sicher kritisch bewussten Sichbeschränken auf das τί ἔστιν, ohne eine der genetischen Hypothesen oder Naturtheorien zu benutzen, mit diesem Sichbinden an die festen Tatsachen der Erfahrung im Bewusstsein und blosser Beschreibung statt Konstruktion, das ihm die Objektivität gibt gegenüber dem subjektiven Räsonnement der Sophisten, steht er, wenn man von den Aerzten absieht, ganz allein. Bei Leibniz und Locke ist für das ganz ähnliche Verfahren in der Moral die Mathematik das Vorbild der Definition und Bestimmung der Abhängigkeitsverhältnisse. Ist es denkbar, dass eine solche klare, bewusste, vorsichtige Methode in der Geisteswissenschaft zuerst entstanden sein sollte? Diese Unmöglichkeit ist für mich eigentlich das entscheidende Argument, warum ich das Vorbild der Medizin für Sokrates behaupten möchte.

Von den Philosophen hat sich Demokrit sowohl als Anaxagoras und Empedokles mit der Medizin beschäftigt. Dass die Aerzteschriften damals selbstverständlich in eine gute Bibliothek gehörten — und zwar in grosser Zahl — sieht man aus den Angaben über die Bücher des Euthydem, Mem. IV 2 10. Dass der Ausgangspunkt des

[1] Wie es z. B. bei der Wortkritik des Prodikos wohl erwiesen, obwohl auch hier der Spott des Plato merkwürdig undurchsichtig ist.

[2] Vgl. Zeller II 190.

Sokrates in der Technik gelegen war, geht aus der Apologie und dem Beweisgang fast aller seiner Gespräche unbedingt gewiss hervor, und hier ist die Heilkunst eines der häufigsten Beispiele, ja meist das leitende, mit dem er die Notwendigkeit des Wissens und die Art der Methode bestimmt. Er kann dabei kaum an eine Technik gedacht haben, die auf der Basis der von ihm verspotteten Naturphilosophie ruhte. Seine Angaben über Wesen, Methode und Ziel der Heilkunst zeigen stark auf die diätetische Theorie, wie sie jene Schrift aufstellt (vgl. Mem. IV 7 9, Protagoras 313, 314, Staat I 332, Alkibiades I 108, Kriton 47, Jon 531, Laches 192. Die Stellen liessen sich leicht vermehren). Die Parallelität von Leib und Seele (Kriton 47, Charmides 157, 170, Laches 185, 190a, Gorgias 464/65, 501, 504 etc.) scheint ihm die Uebereinstimmung der Verfahrungsweisen immer wieder nahegelegt zu haben. Die ganze Art, wie er an die Menschen herantritt und sie untersucht, hat etwas von der Diagnose. Und das eine Ziel, unsere Aufgabe zu bestimmen nach den Kräften, die wir haben, wird wie von einem Arzt verlangt. Schliesslich sei noch an jenes letzte Wort erinnert, mit dem Sokrates schied, und das so tief in die Stimmung seiner Seele hineinleuchtet: „Wir sind dem Asklepios einen Hahn schuldig.“ Er fühlte sich erlöst von der Krankheit dieses Lebens.

Mir will scheinen, als ob eine Untersuchung der sokratischen Schulen in ihren Beziehungen zur Medizin reiche Früchte bringen könnte. Ich will nur noch die wichtige Stelle im Phädrus 270 erwähnen. Hier soll die Bedingung der echten Rhetorik angegeben werden. Die empirische Methode, die auf Grund der bloss gewohn-

heitsmässigen Erfahrung verfährt, bringt es, so steht da, zu keiner Technik. Eine andere Begründung der Rhetorik erscheint bei Perikles. Er baut auf die Naturphilosophie des Anaxagoras. „Alle grösseren Künste bedürfen des spitzfindigen und hochfliegenden (μετεωρολογίας) Geschwätzes über die Natur. Denn nur daraus kann jene Würde und Zuversichtlichkeit im Erfolg entstehen, wie sie Perikles sich erworben hatte.“ Das kann doch, nach dem Protagoras, dem Gorgias und der Apologie nur spöttisch gemeint sein. Und Sokrates erklärt weiter: „Es hat dieselbe Bewandtnis mit der Redekunst, wie mit der Heilkunst.“ In beiden muss man die Natur, des Leibes in der einen, der Seele in der andern einteilen, wenn man nicht τριβῇ μόνον καὶ ἐμπειρίᾳ ἀλλὰ τέχνῃ Heilung und Tugend schaffen will. Hippokrates [1] behauptet nun, man könne die Natur des Körpers nicht begreifen ohne die Natur des Ganzen. Dieselbe Frage entsteht für die Seele, die wahre Vernunft aber (ἀληθὴς λόγος) sagt, man muss von der Natur eines jeden einzelnen Dinges ausgehen und seine Gestalt und seine Kraft, in Wirkung und Leiden, bestimmen. Das ist die Methode unserer Schrift. Und nun wird dreierlei verlangt: 1. Die Erkenntnis, ob die Seele eins ist oder nach der Natur des Leibes vielartig. 2. Worauf sie ihrer Natur nach wirkt und was und wovon sie und was für Wirkungen erfährt. Das sind die beiden Forderungen, die auch der Arzt aufstellte (σχήματα καὶ δυνάμεις). Plato fügt hinzu als drittes: man müsse alle verschiedenen Ursachen durchgehen, was für eine Seele

[1] Das kann hier, bei dieser Interpretation, nicht der Verfasser unserer Arztschrift sein. Das Problem ist ja bekannt.

durch was für Reden aus welcher Ursache überredet werde. Dies ist weiter nichts als die Heraushebung der Erkenntnis der Ursache als des Bestimmenden und brauchte keine besondere Postulierung, wie sie denn auch der Arzt nicht ausdrücklich daneben stellt. Dass dieser ganze Abschnitt abhängig ist von jener Schrift, scheint mir sicher, um das Original zu sein, ist er zu wenig klar. Man fühlt überall das Zusammengezogene und fremd Herübergenommene, das die klare Absicht so verwirrt. Hat man doch oft genug die Stelle so missverstanden, als ob für Plato hier die kosmische Grundlage der Seele die Bedingung für ihre Erkenntnis sei, obwohl doch die nähere Erklärung dann gerade entgegengesetzte Ziele weist. Schwierigkeiten bietet meine Interpretation auch noch, das sehe ich wohl, der Gegensatz des ἀληθὴς λόγος zu der Theorie des Hippokrates ist nicht scharf genug herausgestellt. Vielleicht ist mit ἡ τοῦ ὅλου φύσις, wie Charmides 156c nur der ganze Zusammenhang der Funktionen des menschlichen Körpers, nicht das kosmische Ganze gemeint, wie ihn unser Arzt auch erstrebt, oder es handelt sich um eine Naturerkenntnis, wie sie in der Schrift „Ueber Luft, Wasser und Lage“ gezeigt wird, auf die sich ein Satz des Verfassers über „die alte Medizin“ wohl beziehen könnte, wo er davon spricht, dass seine Methode schliesslich auch zur Einsicht in das Ganze der Natur führe, die allerdings am Ende die höchste Bedingung einer absoluten Erkenntnis sei.

Die entscheidende Stelle des Gorgias (465a) für die neue Methode τέχνην δὲ αὐτὴν οὔ φημι εἶναι ἀλλ᾽ ἐμπειρίαν, ὅτι οὐκ ἔχει λόγον οὐδένα ὧν προσφέρει, ὁποῖ᾽ ἄττα τὴν φύσιν

ἐστίν, ὥστε τὴν αἰτίαν ἑκάστου μὴ ἔχειν εἰπεῖν. ἐγὼ δὲ τέχνην οὐ καλῶ, ὃ ἂν ᾖ ἄλογον πρᾶγμα, sagt nichts weiter, als was der Arzt fast mit denselben Begriffen (λόγος, αἰτία, φύσις) fordert. In der Medizin ist eben naturgemässerweise gegenüber der σημεῖον-Theorie einer empiristischen Schule, die von der τύχη abhängig ist, (das σημεῖον ist das medizinische, nicht das religiöse, wie Natorp behauptet) und gegenüber einer spekulativen und mystischen Begründung diese Methode der rationalen Interpretation der Tatsachen, die dem Erkennen zugänglich sind, zum Zweck der Technik entstanden und dann samt den Gegensätzen von Sokrates übernommen worden und hat noch tief in Plato hineingewirkt. Das scheint mir nach allem von grosser Wahrscheinlichkeit zu sein.

Der Philosoph greift aber tiefer als der Arzt[1]. Die Krankheit des Lebens muss von der Seele aus geheilt werden (Charmides), und die Gesundheit ist nur ein Bruchteil der Güter, die wir in der Eudämonie zusammenfassen. Der sittliche Empirismus des Sophokles, der so ganz idealistisch ist, weil ihm die religiös ethischen Gedanken „so real sind, wie nur irgend eine sinnliche Erfahrung“[2], ist hier zu methodischem Bewusstsein gekommen, welches jedes Gut, das es erlebt, sei es nun die Lust, die aus dem Genuss entsteht, oder die Gerechtigkeit und jede andere Tugend, als solches hinnimmt und nur fragt nach seiner Stellung in dem rationalen Zusammenhang der Gesamtheit der Werte. Für einen Augenblick wird hier einer Menschenseele, die nur auf-

---

[1] Vgl. Zeller II 154. Auch Laches 195/96.

[2] Ed. Meyer a. a. O. IV 122, 148.

fassen, nicht konstruieren will, der ganze Reichtum unseres Daseins sichtbar. 2000 Jahre lang ist das Leben nicht wieder so objektiv angesehen worden. Das war die merkwürdige Freiheit des einen Individuums, dem im ethischen Leben, wie seinem grossen Zeitgenossen in der Medizin, der das Buch über die heilige Krankheit geschrieben hat, auch „alles göttlich und alles menschlich“ (πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα) erschien, weil ihm der gute Wille selbstverständlich war, so dass nur die Einsicht entscheidet, und mit der logischen Bewältigung der Tatsachen auch ihre wirkliche Gestaltung gegeben ist. Auch wir heute glauben wieder an eine immanente Regelung der Werte, aber wir wissen, dass wir sie nur erleben, nicht sie logisch sichtbar machen können, auch nicht durch die kritische Methode einer Normenphilosophie. Das ist der Erfolg der geschichtlichen Arbeit des ethischen Denkens, dessen Schicksal schon in Sokrates symbolisch gleichsam vor uns steht.

Vor ihm lag die ganze Breite der Erfahrungen menschlichen Willens, der Tatsachen menschlicher Wertung, der Zwecke und ihrer Rangverhältnisse zueinander. Es schien ihm unmöglich, sie metaphysisch abzuleiten oder sie psychogenetisch zu interpretieren; so wie sie da waren in ihrer unberührten Tatsächlichkeit, deren Realität fortgesetzt dem Bewusstsein gegenwärtig ist, mussten sie aufgefasst und analysiert werden, bis schliesslich die rationale Ordnung sichtbar wurde, in der sie sich widerspruchslos neben- und übereinander stellten und aus der sie dann ihren festen und logisch verankerten Wert erhalten konnten, der in der Definition ausgedrückt ist.

So entsteht die Lebenstechnik. Kein Urteil darf grundlos sein[1]. In der Auseinandersetzung muss der Tatbestand entwickelt werden. Das einstimmige Bewusstsein der beiden Partner ist der letzte Erkenntnisgrund. Das Ziel des Urteils ist die vollendete Definition eines Begriffs, als der Ausdruck klaren und deutlichen Wissens von ihm, in dem sein Inhalt und sein Umfang ganz sichtbar wird — das Postulat der Aufklärung. Ein grosser Teil der sokratischen Lebensarbeit muss in der systematischen Aufhellung und Ordnung der Begriffe bestanden haben. Das Geheimnis des Könnens der besten Männer, geschätztesten Herrscher und besten Redner schien ihm diese Kunst des Auseinandersetzens der Begriffe, wie es im Dialog geschieht. Schliesslich ist jedes Wissen gegründet in allgemeinsten Sätzen letzter Art, aus denen sich die Gewissheit ableitet. Es sind die allgemeinsten Voraussetzungen (ὑπόθεσις[2]), die allgemein angenommenen Wahrheiten, auf die man den Beweis zurückführen muss. Und hier entsteht ihm nun sein eigentlich philosophisches Problem. Auch diese Wahrheiten werden ihm zu Grundfragen. Erst in ihrer widerspruchslosen Architektonik vollendet sich das Wissen. Diese letzten Grundsätze, an denen das gesamte Wissen, das zum Gelingen der Lebensführung nötig ist, hängt, sind die absoluten Werturteile

---

[1] Die Stellen für die Art seiner Forschung Arist. 1078 b 17, 1086 b 3, 9876 b 1–4, 1373 b 3, Xen. Mem. IV 5 11–12, 6 13–15, dann vor allem der Gang der plat. und xen. Gespräche.

[2] Dieses Wort tritt schon bei Xenophon auf, Mem. IV 6 131. Wie denn überhaupt von der Methodenlehre viel mehr auf Sokrates zurückgeht, als Natorp annimmt, der alles dem Plato zuschiebt (vgl. Platos Ideenlehre, vor allem S. 46).

gut und schlecht, gerecht und ungerecht, schön, schimpflich und hässlich, angenehm und unangenehm, nützlich und zuträglich. Ihr Inhalt muss definiert, die Regeln ihrer Beziehung zueinander klar aufgedeckt werden. Das grosse Problem wird sein, ob sich die ganze empirische Breite des Lebens so einfangen lässt in das Netz unserer Begriffe. Und wenn das Denken auch hier wieder nicht zum Ziel kommt, welche Wege es dann einschlagen musste und eingeschlagen hat.

V.

Freiheit.

Allen Reformen des Sokrates lag der eine grosse Glaube an die Allmacht und Notwendigkeit des Wissens zu Grunde, in ihm ruhte die Möglichkeit der Pädagogik, der Rhetorik, der Lebensordnung überhaupt. Das war die folgerichtige Konsequenz der Aufklärung. Jetzt dringen wir tiefer in seine Persönlichkeit hinein und finden diesen Glauben zugleich begründet in dem Bedürfnis seines innersten Willens. Hier blicken wir in das eigentlich aktive Ethos dieses Mannes. Da ist die ganze Substanz menschlichen Strebens, wie sie in den „Vorurteilen“ der verschiedensten Art zu Tage tritt. Er lässt sie alle gelten, der Wille ist immer auf ein Gut gerichtet, das ist sein Wesen und sein Gesetz. Kein Mensch tut freiwillig das Schlechte, oder besser — wenn wir das Komplizierte dieses Ausdrucks zunächst vermeiden — was dem Menschen nicht als Wert erscheint, das will er nicht, und er will immer das, was

ihm momentan das Wertvollere dünkt[1]. Aber die Erfahrung lehrt ihn, wie oft dieser momentane Wille falsch greift. So fordert die Eudämonie des Menschen, in der sich sein ganzes Wesen erfüllt, die Besinnung über das Verhältnis seiner einzelnen Antriebe, der Güter und Werte, wie sie im Dialog sich offenbaren, über ihre Definition und schliesslich Gliederung in einen widerspruchslosen Zusammenhang, in dem der feste Punkt menschlichen Wertens und Handelns gegeben ist. In diesem Wissen erreicht der Mensch seine Freiheit. Das ist der letzte Satz des sokratischen Glaubens. Denn wer das Gute weiss, der tut es. Das Wissen ist die absolute Macht im Menschen. Sokrates leugnete die Akrasie, das Ueberwältigtwerden des bewussten Willens von der Schar der andern Impulse. Aristoteles hat ihm schon vorgeworfen, dass er damit das ἄλογον μέρος ψυχῆς aufhebe, Euripides im Chrysippos und im Hippolytos[2] wendet sich leidenschaftlich dagegen, und Joël hat die härtesten Konsequenzen daraus gezogen, als ob es in der Psyche des Sokrates überhaupt nur rationale Elemente gegeben habe. Schon der Superlativ in dem οὐδὲν ἰσχυρότερον ἐπιστήμης bei Aristoteles (1246^b 35) zeigt aber das Vorhandensein wenigstens anderer Funktionen, und der innerste Trieb seiner Seele offenbart sich in jenen denkwürdigen Worten, die Aristoteles (1145^b 23) ihn sagen

[1] Das ist kein abstrakter Grundwille, wie ihn Wildauser (Die Philosophie des Willens bei Sokrates) konstruiert, den Sokrates sofort mit seiner Dialektik, die immer nach bestimmten Gütern fragt, zerstört hätte, sondern nur das Zeichen des Willens überhaupt. Seinen Inhalt gibt das Leben, verlangt wird bloss das rationale Verhältnis dieser so vorhandenen Güter.

[2] Vgl. hier Nestle, Euripides S. 174.

lässt, die auch im Protagoras stehen und bei Xenophon (I 1 16, IV 2 22) ähnlich vorkommen δεινὸν γὰρ ἐπιστήμης ἐνούσης ἄλλο τι κρατεῖν καὶ περιέλκειν αὐτὸν ὥσπερ ἀνδράποδον. „Schrecklich wäre es, wenn den Menschen, trotzdem ihm das Wissen einwohnt, etwas anderes beherrschte und ihn herumzerrte, wie einen Sklaven.“ Das Unterliegen der andern unter der Macht der Affekte hat er wohl oft genug erfahren, aber sein Freiheitsgefühl bäumt sich in ihm auf gegen die Hilflosigkeit des Menschen und seine Sklaverei. Es muss ein Wissen geben, das uns frei macht. Es ist wieder nur ein Postulat, dieses Wissen, aber alle Sehnsucht der Menschen muss darauf ausgehen, es zu gewinnen. Dieses Wissen muss allmächtig in uns sein. Es kann ja gar nicht anders sein: „δεινὸν γάρ“. Und auch sein Glaube an die Lehrbarkeit der Tugend auf Grund des Wissens hat diesen tieferen Gehalt der Freiheit, denn mit ihr ist der Mensch erlöst von dem Fluch der Naturbedingtheit, der Geburt und Rasse, der sich die Dichter Griechenlands fast alle unterwarfen. Unabhängigkeit vom blinden Affekt wie vom Zufall und der Geburt, Feststehen in der Gesetzmässigkeit des Lebens, deren Wesen das Beharren und die Unwandelbarkeit und deren Ausdruck das Wissen ist, das ist die Freiheit und die Grösse des Menschen, und in ihrem Besitz erreicht er die Eudämonie. So wird der Dialog, in dem die Wahrheit gesucht wird, die ethische Aufgabe des Mannes. In dem Ziel der Wahrheit, als der siegreichen Macht des Lebens, vereinigen sich alle seine Gedanken als in ihrem Brennpunkt. Dieses Ideal des Wissens ist seine sittliche Grösse, auf ihm beruht seine ethische Wirkung.

Der naive Empirismus eines Sophokles, so schön er war in seiner freien Lebendigkeit des Glaubens, war schliesslich wehrlos gegenüber der willkürlichen Vergewaltigung des sittlichen Daseins, wie sie die jungerwachte Intellektualität ausübte, die doch auch im Recht war, weil sie das Handeln des Menschen loslöste aus der religiösen Gebundenheit, in der es bei Sophokles erscheint. Indem Sokrates auch die ethischen Werte der Wahrheit unterworfen glaubte, stellte er den Menschen ebenfalls auf sich und sein Bewusstsein als den autonomen Richter über seine Ziele, zugleich aber bewahrte er die Sittlichkeit vor der Zersetzung durch den egoistischen Willen des einzelnen in der Forderung einer allgemeingültigen Gesetzlichkeit, die über dem Individuum ist, wenn er auch nicht mehr festzustellen vermochte, als die Aufgabe des Wissens.

Eine tiefe innere Beziehung verbindet den Idealismus der Persönlichkeit mit einem rationalen Radikalismus. Das Subjekt, das, wo ein klares Gebot der Gottheit nicht mehr gilt, auf sich steht und aus seiner Seele heraus handeln will, muss sich auf die Wahrheit stellen, die die logische ist. So dachten auch Descartes und Kant. Der Satz des Widerspruchs wird der Halt, an dessen Hand der Mensch frei durch die Wirrnis des Lebens hindurch zu schreiten hofft.

VI.
Die Aporie des Sokrates.

Wer die Antigone kennt, weiss, wie der Dichter den guten Willen des reinen Herzens zu bewahren vermochte vor der falschen Reflexion des Verstandes, nicht anders als die Iphigenie Goethes: „Ich denke nicht, ich fühle nur.“ Sokrates stand vor der Aufgabe, den ganzen sittlichen Gehalt seines Innern logisch zu begreifen, um ihn zu sichern, und der Philosoph kam da nicht zum Ziel. Aber der grosse göttliche Mensch ging ebenfalls frei in den Tod für die Ueberzeugung seines Herzens, die auch ihm gewiss war über alles Begreifen hinaus.

Alles, was an ethischer Substanz im griechischen Volke noch vorhanden war und in den grossen Tragödien sichtbar wurde, das Rechtsgefühl vor allem, die Hingabe an den Staat und die Allgemeinheit, das Ideal der Freundschaft, die Schätzung der grossen Tugenden, der Besonnenheit, der Tapferkeit, der Frömmigkeit, all das sind auch ihm unerschütterliche Werte, unberührt von aller Skepsis, die grossen Tatsachen seines Lebens. Aber auch der Genuss des Daseins, die Nutzbeziehungen sind ihm in den Zwecken menschlichen Willens enthalten, und alles das in seiner gesamten Totalität macht die Glückseligkeit des Menschen aus, in der die vollendete Befriedigung erreicht ist. So geht er nun mit der rastlosen Energie seines Denkens an die Bestimmung des Lebensgehalts, der in seiner mächtigen Persönlichkeit beschlossen ist. Diese ganze konkrete Innerlichkeit gilt es zu klären, im Dialog aus dem Bewusstsein des andern

zu entwickeln und zu definieren und so die rationalen Beziehungen dieser Werte, die unausgesetzt erlebt und ausgesprochen werden, ins Bewusstsein zu heben, um das Kriterium des gelingenden Handelns zu haben.

Der wundervollen Heiterkeit seiner eigentümlichen Seele war ein böser Wille nicht denkbar. Darum ist in seiner Bestimmung der Eudämonie noch nicht von eigentlicher Sittlichkeit die Rede — wenn denn Sittlichkeit durchaus das Erlebnis des Zwiespalts menschlichen Wollens und der Tat aus dem Bewusstsein des Sollens sein muss. Noch ist es die gesamte Breite menschlicher Zwecke überhaupt, wie sie nach Befriedigung verlangen in ungebrochener Ganzheit, die er vor sich hat, in denen sich unser Wesen auslebt und die nur nach Gliederung verlangen, nicht nach Rechtfertigung oder Forderung. Mit diesem Lebensgefühl, das allseitig jedes Gut gelten lässt, hat er zu jedem Menschen ein verständnisvolles Verhältnis und stets einen gemeinsamen Boden und Ausgangspunkt. Und da er glaubt, dass der begreifliche Zusammenhang, der jedem Gut seinen festen Platz anweist, den logischen Zwang in sich trägt, so muss auch Gerechtigkeit, Aufopferung und wahre Freundschaft etc. einem jeden als in der vollkommenen Eudämonie enthalten beweisbar sein. Das ist der merkwürdige Erfahrungsstandpunkt seines Idealismus.

Wenn Sokrates im Kriton (49 d) sagt: „Ich weiss wohl, dass nur wenige dies glauben und glauben werden“ — nämlich dass unrecht leiden besser ist als unrecht tun, „zwischen denen, die dies annehmen und die es nicht tun, gibt es keine gemeinschaftliche Beratung; sondern sie müssen sich notwendig gegenseitig verachten,

wenn einer des andern Entschlüsse sieht; überlege also auch du recht wohl, ob du Gemeinschaft mit mir machst und dies auch annimmst“, dann ist das erst platonisch. Es ist die neue Einsicht, die das Leben und der Tod des Lehrers gab und aus der eine dualistische Metaphysik sich erhebt, die solche Geschehnisse allein zu erklären vermag. Sokrates selbst glaubte an die Allgemeingültigkeit der Erfahrung und ihre immanente Logik, und sein Lebensgefühl wurzelte tief in der Volksethik des griechischen Eudämonismus, dessen Ideal, die καλοκαγαθία, in seiner seltsamen Zusammensetzung ebenfalls den ganzen Komplex menschlicher Güter umschreiben wollte, zu denen das Sittliche so gut gehörte wie Reichtum, Ruhm und Gesundheit.

Das Glück war auch das schwere Problem der griechischen Tragödien, nicht wie das oft behauptet wird, die Sittlichkeit, sondern ihr Erfolg in der Gerechtigkeit des Weltlaufs; so sind die Ideale, an denen die Dichter arbeiten, die göttlichen, nicht die menschlichen; was sie darstellen ist der Schicksalszusammenhang, die Theodicee, nicht ethische Entwicklung im Kampf der Innerlichkeit. Das ist die notwendige Folge der religiösen Gebundenheit der Tragödie, in der die sittlichen Forderungen als göttliche Gebote erscheinen. Erst die Aufklärung löst den Menschen hier los, indem sie ihn auf sich und seine Entscheidung stellt. So kann jetzt erst ganz allmählich die Charaktertragödie entstehen, in der wir die Wandlung einer Seele beobachten, die aus eigener Kraft geschieht, und in der der Mensch sich über das Schicksal erhebt, wie das am tiefsten im zweiten Teil des Herakles erreicht ist. Aber die eigentümliche griechische Anschauung von

der Seele, die gleichsam physiologisch ist, liess es hier, auch abgesehen davon, dass die Tragödie von ihrem religiösen Ursprung nie ganz los kam, nicht zu völliger Freiheit des Handelns kommen. Schliesslich hört der Sterbliche doch immer nur die eine Antwort, dass es ein Unglück für ihn ist, wenn ihn das Leben zu hoch gehoben hat, den Fluch einer übermenschlichen „Natur". Diese physiologische Anschauung wirkt in der Aufklärung weiter und kommt zu ganz klarer Fassung in der Charakteristik des Themistokles durch Thukydides (I 138), der Beurteilung eines Menschen aus der „Kraft seiner Natur" ohne irgend eine moralische Beimischung. Sie allein ermöglichte auch den frühen Uebergang zu einem „Naturrecht", wie es die Sophisten schufen. Der Mensch ist jetzt das Mass der Dinge geworden, aber er ist stecken geblieben in den Banden der φύσις. Soviel ich sehen kann, ist Sokrates der erste, der über diese Schranke frei hinausgeht, mindestens ist in ihm das neue Lebensgefühl zur Reife gekommen. Jetzt nimmt das bewusste Individuum die Zügel des Schicksals in seine eigenen Hände. Souverän gestaltet es sein Leben, das es von seiner Erkenntnis bedingt sieht, und der Optimismus entsteht, der den Weltlauf den Zwecken des Menschen unterworfen weiss. Es ist nicht meine Aufgabe, hier auf das schwierige Problem der sokratischen Religion einzugehen. Hat Sokrates da eine Antwort gegeben, so hat sie sicher in der Richtung gelegen, die Xenophon in den Memorabilien und Platon im Phädon zeigen, nämlich die metaphysische Orientierung eines Idealismus der Persönlichkeit, dem aber, da die Begriffe des Gesetzes, der Pflicht und der Verantwortlichkeit, die erst bei den Römern entstehen,

nicht wirksam sind, und die Ethik aus dem eigenen Willen des Individuums erwächst, die lebendige und persönliche Beziehung fehlt. Das Entscheidende ist doch, dass das Glück jetzt in der Gewalt des Menschen selbst ist. Wie weit bei Sokrates die Bedingtheit des Erfolges noch in der Hand der Götter lag und welche Bedeutung das Dämonium hier für ihn gehabt hat, lässt sich kaum sagen. Auf jeden Fall, das hat Joël bewiesen, steht er im Gegensatz gegen die abergläubische Schicksalsverehrung und ihre Konsequenz, die Mantik. Das neue Ideal ist die εὐπραξία, die Glückseligkeit, die der Mensch sich schafft, nicht die εὐτυχία des Zufalls: ja nach dem Euthydem war ihm mit dem Wissen der Erfolg gegeben — auch hier die paradoxe Ueberspannung der Macht der Erkenntnis, hinter der aber wieder der tiefe ethische Glaube stand, dass auch das Schicksal der Wahrheit gehorche, ein Glaube, der die höchste Energie des Menschen frei werden lässt. Auch die Götter lieben, das ist seine neue Gewissheit, denjenigen am meisten, der durch sein Berufskönnen den Erfolg für sich hat, den praktischen Erfolg des Arztes und Herrschers so gut wie den innerlichsten der höchsten Sittlichkeit, in dem er selbst freiwillig den Tod erlitt. Es lässt sich schwer bestimmen, wie solche Geistesverfassung zum Gebet gestanden haben wird. Man solle einfach „um das Gute“ bitten, heisst es in den Memorabilien, aber das war ja das Wissen und seine Folgen und lag in der eigenen Macht. Schliesslich musste eine solche Stellung gegen das Leben zu einer unreligiösen Isolierung des Menschen auf sich selber führen und zu einer falschen Beschränkung dessen, was Glück genannt wird, auf die Güter, die von seinem Willen abhängig sind,

eine Konsequenz, zu der die eudämonistische praktische Ethik immer wieder gedrängt wird, die einen rationalen Weg zum Glück führen will und so den Reichtum der Güter willkürlich beschränken muss, wie denn der Kyniker und der Stoiker nur noch aus sich selber leben soll und aus seiner Negation der Welt. Für Sokrates, der das gesamte Dasein der Einsicht durchdringbar glaubte, waren aber auch die objektiven Güter in der Eudämonie enthalten, alles Schöne und Edle, die Ordnung des Staates, auch die Süssigkeit des Lebens. Das alles musste in einen Zusammenhang gebracht werden, in eine Güterordnung, aus der dann auch die Tugenden abzuleiten waren.

Lebenslang hat er nun gearbeitet an der Zerlegung der so ineinander gewachsenen und sich behauptenden Willensantriebe und Wertgefühle. Und wie jeder Mühe des Intellekts, hier eine rationale Einheit herzustellen, das realistische Bewusstsein von der unzerstörbaren Gültigkeit der Werte, welches eine einseitige Bestimmung nicht dulden will, unauflöslich gegenüberstand, so bekennt sich die Reflexion am Ende des Lebens wie am Anfang zu der Resultatlosigkeit des Nichtwissens. Man mag über die platonische Apologie und ihre Verschiebung der wirklichen Verteidigungsrede denken wie man will — ihre Echtheit kann man kaum bestreiten — sie muss in den Tatsachen, die sie erzählt, Wahrheit bieten. Eine solche Tatsache aber ist, dass Sokrates nicht nur keine Erkenntnis der Natur besitze, sondern sich auch nicht als Lehrer der Tugend ausgebe, weil er nicht wisse, was sie sei. Ausdrücklich wird hier der Argwohn der Ironie abgewiesen: „Vielleicht wird manchem von euch

bedünken, ich scherzte; glaubt indes sicher, dass ich die reine Wahrheit rede.“

Die eigentümliche Verbindung mit dem Orakel, in der das Nichtwissen auftritt, als ob es der eigentliche Inhalt seines Lebens gewesen sei, kann hier unerörtert bleiben. Das Bewusstsein von der Uebermenschlichkeit der Wahrheit, von dem ewigen Nichtwissen des Menschen, aber seinem unermüdlichen Streben, ist wohl platonisch, wie es dann im Lyses und später im Gastmahl so wundervoll zum Ausdruck kommt. Entstanden war es dem Pluto aber allerdings aus dem sokratischen Schicksal eines immer wieder resultatlosen Denkens, das er ganz durchleben musste, und es war eine der möglichen Lösungen, die seine Schüler für diese rätselhafte Erscheinung gefunden haben. Im Charmides, Theätet, Phädrus, Menon, Symposion, Staat taucht das Bekenntnis der Unwissenheit immer wieder auf. Unter den wenigen Fragmenten, die wir von Aeschines haben, findet es sich: καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος, ὁ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμ᾽ ἂν ὅμως ᾤμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίω ποιῆσαν.

Der Ausdruck des Wissens war die Lehrbarkeit, aber nach Mem. I 11, 12 bekannte er sich nie dazu, Lehrer menschlicher Dinge sein zu wollen. Xenophon kann nur sagen: „Er wirkte durch die Tat.“ Und noch charakteristischer ist Mem. IV 4 9—11. „Es ist gewiss, dass du andere immer ausfragst und in die Enge treibst und selbst keinem Rede stehst und über nichts deine Meinung sagst.“ Wieder lässt ihn Xenophon antworten: „Sind es auch nicht Worte, so ist es doch die Tat, wodurch ich an den Tag lege“, was ich für gerecht halte. „Oder glaubst du nicht, dass auf die Tat mehr zu geben

sei, als auf das Wort?“ Das ist natürlich vollständig unsokratisch, aber es war doch auch eine Interpretation der Erscheinung des Lehrers, welche die lebendige Macht seines resultatlosen Lebens, die doch so stark empfunden wurde, weiter entwickelte. Schliesslich überliefert auch Aristoteles: Sokrates fragte immer und antwortete nicht, weil er behauptete, nichts zu wissen.

Hier wird seine Methode mit dem Nichtwissen in Verbindung gebracht und die Dialoge Platos zeigen in ihrer Entwicklung, wie diese künstlerische Form bedingt ist von dem Mangel einer abgeschlossenen Erkenntnis. Je dogmatischer seine Philosophie wird, um so bedeutungsloser wird die Form, bis schliesslich im Timäus der geschlossene Vortrag an ihre Stelle tritt. Die ganze Schönheit der jungen Werke liegt darin und ihre tiefsinnige Wahrheit, dass nicht ein Wissen in ihnen expliziert werden soll, sondern nur so die Lebensstimmung, die lebendige Gemeinschaft des Philosophierens, deren Seele der Eros ist, zum Ausdruck kommen kann, und in der Persönlichkeit des Lehrers die Gewissheit der Wahrheit und die Grösse des Willens über alles Wissen hinaus zu Tage tritt. Man muss sich dies ganz deutlich machen, um die poetische Triebkraft fast aller Schüler des Sokrates zu verstehen. Plato ist ja nicht der einzige und nicht der erste gewesen, der in dem Irrationalen der künstlerischen Darstellung allein das Mittel fand, sich den Gehalt dieses Lebens fassbar zu machen und andern mitzuteilen, das so erhaben vor ihnen gestanden hatte, ohne sich auszusprechen [1].

---

[1] Hätten die Schüler positive Sätze zu überliefern gehabt, es wäre nicht zu dieser Literatur gekommen. Zu Memoiren vielleicht, denn die Gesellschaft der Zeit hatte ein Bedürfnis sich zu

Denn das war eigentlich seinen Zuschauern das Erstaunliche an ihm, und wenn man denn so will, das Ungriechische, wenigstens das Neue: diese Gehaltenheit einer Person, deren ganzes Tun die mächtigste Ueberzeugung und untrüglichste Sicherheit des Wollens ausdrückte, die doch alles verschliesst in die Schweigsamkeit der Seele. Während die andern alle ihr Denken sofort hinausreden müssen, ihr Schwatzen alles ans Licht und vor die Augen tragen muss, bewahrt dieser Mensch sich und sein Schicksal in seinem Busen. Nur die Wahrheit hat allein für ihn den Wert, ausgesprochen zu werden. Es handelt sich immer nur um die Sache. Was in seinem Innern vorgeht, verrät kein Zug. Der Scherz und die Ironie ist das Mittel, ihn vor jedem fremden Eingriff zu schützen (vgl. Xen. Symp.). Und wie ihm das Dämonische in den Erfahrungen seiner Seele noch bewusst ist, das der Rationalisierung nicht unterliegt, und wie er in ekstatischem Grübeln die Geheimnisse seiner Innerlichkeit überdenkt, ist er den andern ein Rätsel, wie es am tiefsten im Symposion des Plato ausgesprochen wird. Hier ist das Urphänomen eines grossen Individuums allen sichtbar geworden[1]. Die „Kraft der Natur“ eines Alkibiades war jedem Griechen verständlich, er hasste oder liebte ihn, in Sokrates aber schien ein höheres Leben sein

---

spiegeln. Aber es handelt sich immer zuletzt hier um die eine merkwürdige Person und um die Mitteilung des eigentümlichen Erlebnisses: „Ich lernte zwar nichts von dir, aber ich wurde besser, wenn ich mit dir sprach.“ Selbst Xenophon bringt, wenn man seine Dialoge richtig liest, nämlich als nicht zu Ende geführt, sehr wenig feste Antworten, die sich nicht leicht als seine eigenen nachweisen lassen.

[1] Vgl. auch J. Bruns, Das lit. Portrait d. Gr. S. 203.

Geheimnis zu offenbaren. Welche leidenschaftliche, fast religiöse Hingebung erfuhr er von den Chärephon und Apollodor, wie rang selbst die irdische Leidenschaft des jungen Alkibiades um das Rätsel des wunderbaren Lehrers. Die Innerlichkeit stand hier plötzlich vor allen in ungeheurer Grösse. Der äussere Glanz verschwand mit einem Schlage. Die kynische Lebensweise — dass sie schon Sokrates selbst geführt, beweisen die Wolken und der Phädrus — die Vernachlässigung der ökonomischen Praxis, alles erschien der Zeit unbegreiflich, unvereinbar diese Schönheit der Seele mit den hässlichen Formen seines Gesichts, die Tiefe seiner Wahrheit mit der prunklosen Schlichtheit seiner Worte. Er verkündete die Lehrbarkeit jedes Könnens, die Allmacht des Wissens, die Glückseligkeit der Wahrheit, er selbst schien im Besitz dieser Eudämonie zu leben und behauptete doch, nichts zu wissen und immer noch suchen zu müssen. Der Spott, der Hass und der hingebende Glaube haben sich an diese Tatsache gehängt, das tiefe Verständnis für dieses Leben besassen, jeder in seiner Weise, nur zwei seiner Schüler, Antisthenes und Plato.

VII.

Grund der Aporie und ihre Konsequenzen bei den Schülern.

Wie ein Blitz erleuchtet nun die Tatsache der Aporie eine ganze Zahl der Probleme der sokratischen Literatur[1].

[1] Ich erinnere an die Schwierigkeit, dass ihm das Wissen allmächtig schien. Solange es ihm fehlte, konnte er die Unmöglichkeit der Akrasie behaupten.

Vor allem lässt sich von hier aus ein Mittel finden, um endlich einmal die inhaltliche Problemstellung des Sokrates und seine Lösungsversuche durchsichtig zu machen. Von vornherein verschwindet mit dem negativen Resultat seiner Lebensarbeit die Anschauung, die ihn zu einem dogmatischen Utilitaristen macht — solche Leute endigen niemals mit einer Aporie. Zugleich ist aber auch jene Reduzierung der sokratischen Ethik auf einen Formalismus als das eigentliche Ziel seiner Philosophie, wie sie Natorp[1] versucht, unmöglich. Sokrates ist es um eine materiale, objektive Bestimmung, um den Inhalt des Wissens, den Zweck, zu tun. Dass schliesslich der Rationalismus hier überhaupt nicht über die Forderung des Gesetzes, die sog. „Normen“ hinauskommt, und dass sein letztes Motiv des Handelns immer die logische Wahrheit wird, wenn er nicht im Hedonismus hängen bleibt, ist sein folgerichtiges Schicksal, wie sich denn auch aus der Ethik unserer Aufklärung Kant auf das formale Kriterium zurückzog, das sowohl die sittliche Beurteilung wie den sittlichen Antrieb rational zu machen scheint. Das bedeutet dann weiter nichts als die Objektivierung des Postulats einer allgemeingültigen Erkenntnis. Und so steht auch Sokrates immer wieder vor dieser letzten Sicherheit, dass es eine Wahrheit geben muss, die der einzige Bestimmungsgrund des Willens sein darf, aber allein schon seine Voraussetzung, dass der Wille immer das Gute will, zeigt den objektiven, materialen Sinn dieser Wahrheit. Und wenn ihm das Gute immer identisch wird mit der Erkenntnis

[1] Natorp a. a. O. S. 27.

des Guten, so ist er sich des Misslingens seiner Untersuchung eben bewusst.

Mem. I 4 1 heisst es: Manche glaubten vom Sokrates, „indem sie es aus dem, was einige mündlich oder schriftlich von ihm berichteten, schlossen, dass er zwar darin vollkommen stark gewesen sei, den Menschen zur Tugend anzutreiben, aber nicht zu derselben habe hinführen können“. Man sieht, dass es damals schon eine kritische Opposition gab, die dem Sokrates auf Grund der Dialoge, die ihn darzustellen suchten, die Resultatlosigkeit vorwarf. Im Kleitophon ist uns nun eine solche Rezension erhalten, und wir überschauen in ihr eine breite Literatur der verschiedensten Schüler des Sokrates, die trotz aller Anstrengung überall mit der Aporie endeten. Ist es zuviel behauptet, dass dies in dem Ausgangspunkt des Lehrers gelegen sein musste, dass das eben seine Aporien waren? Zu jenen negativ verlaufenden Dialogen gehören aber auch alle Werke des jungen Plato. Solange man sie mit Schleiermacher und Bonitz als „didaktisch“ vorbereitend ansah, musste man in der Resultatlosigkeit ein rednerisches Kunstmittel erblicken, das ironische Spiel eines Menschen, der die Wahrheit längst besitzt. Aber ganz abgesehen von der ernsthaften Behauptung des Nichtwissens, welcher junge Mensch vermag seine Produktivität so zu zähmen, dass er Jahre hindurch sein bestes Wissen willentlich verbirgt?[1] Zu-

[1] Ich will hier gleich sagen, dass ich an eine Schriftstellerei Platos zu Lebzeiten Sokrates glaube, wenn er auch seine Dialoge nicht veröffentlicht haben wird. Da hat Jvo Bruns sicher recht, auch widerspricht dem das Verbot des Sokrates, das in der Apologie (39) erwähnt wird. Mir scheint aber auch gerade dieses,

dem muss man da von der entwicklungsgeschichtlich unmöglichen Voraussetzung ausgehen, dass Plato den Zusammenhang seiner Einsicht von vornherein besessen habe. Dümmler[1] und Joël verstehen diese Dialoge mit negativem Ausgang als die Kritiken fremder sokratischer Standpunkte; dann stände auch hier die feste Erkenntnis dahinter — eine wunderliche Art der Polemik, die den sicheren Massstab der Wahrheit hat, ihn aber niemals benützt. Beidemal ist die positive Energie verkannt, die mit allen Schmerzen eines leidenschaftlichen Wissensdranges sucht und die systematische Arbeit eines auf Erkenntnisbestimmung gerichteten Geistes ist. Man sieht Plato in dem Zustand, den jeder Schüler den vertrauten Fragen seines Lehrers gegenüber durchmacht, und wir glauben ihm, wenn er von seinen „Tantalusschätzen" spricht und dass er „wie im Taumel in der

„welche ich nur bisher zurückgehalten", zu beweisen, dass manche der Dialoge schon geschrieben waren. Bei diesem Eifer, die Reden zu hören und andern wieder zu erzählen, über dem von den ernstesten Männern, wie von Kindern, wenn ihnen ein Märchen erzählt wird, alle Geschäfte vergessen werden, wäre es seltsam, wenn sie nicht von den Schülern notiert worden wären. Im Theätet wird es ja auch behauptet. Mir ist immer das Merkwürdigste, dass es eine mögliche Form für Plato war, den Sokrates selbst gehabte Gespräche wiedergeben zu lassen, wie im Charmides, Lyses, Protagoras, Euthydem, am groteskesten in der Politik. Sokrates muss eben selbst seine Dialoge mit andern schon kunstmässig wiedererzählt haben. Wie es denn im Theätet heisst: „Da ich nun nach Athen kam, erzählte er mir die Unterredungen, welche sie gehabt." Mit dem Gorgias, zu dem die Apologie und der Kriton in engster Beziehung stehen, setzt die neue Periode ein, die ein durch den Tod des Sokrates ganz verwandeltes Lebensgefühl hat (vgl. Dümmler, Akademika), aus dem die neue Philosophie entsteht.

[1] Vgl. Akademika S. 60.

Irre laufe und wie im Fieber“[1]. Denn das ist nun das Entscheidende: auf den Wegen und bei den Voraussetzungen, die in diesen Dialogen gelten, kann an eine Lösung gar nicht gedacht werden, hinter diesen Aporien kann gar kein Wissen stehen, denn sie sind tödlich.

Erst eine Verschiebung des Ausgangspunktes vermochte aus einem ganz neuen Lebensgefühl heraus das Denken darüber hinauszuführen. Ich setze aber gleich hinzu, dass mir die meisten auch der späteren Dialoge Platos viel mehr von dieser philosophischen Lebendigkeit des Problemesehens und nur hypothetischen Lösenkönnens zu besitzen scheinen, als man gewöhnlich darstellt. Seine ganze Philosophie hat durch die Uebernahme der sokratischen Methode, die Tatsachen des Bewusstseins stehen zu lassen und auf ihre Bedingungen zurückzugehen, diese Eigentümlichkeit behalten, bis in die späten Jahre undogmatisch zu bleiben. Wie er keine fertige Lehre zu übermitteln hatte, so bleibt ihm auch seine Ideenlehre Zeit seines Lebens eine Hypothese, mit der er die Probleme des Lebens und der Wirklichkeit zu erklären versucht, die aber fortgesetzt die flüssige Lebendigkeit bewahrt. Immer ist ihm das Wissen als eine unendliche Aufgabe erschienen und die Aporie Menschenschicksal, das er sich metaphysisch zu begründen versuchte.

Jene Voraussetzungen und Ziele aber, die den negativen Erfolg der ersten Dialoge bedingen und erst durch die Plato ganz eigentümliche Ideenlehre beseitigt sind, werden schon dem Lehrer gehören. Und nehmen wir

---

[1] Vgl. auch Lysis 216c.

dazu, was wir von der Beurteilung des sokratischen Wissens durch Antisthenes, von seiner Benutzung der Dialektik zur Eristik wissen, schliesslich die paradigmatische Protreptik, die Plato dem Antisthenes gegenüber im Euthydem ausspielt, so haben wir ein breites Material, um uns die Arbeit des Sokrates und zugleich in etwas die Entwicklungsgeschichte seiner Schüler deutlich zu machen.

Kleitophon stellt sich ganz auf den Boden der sokratischen Ueberzeugungen. Er glaubt an die Unfreiwilligkeit des Bösen, an das Herrschaftsrecht der Technik und die Notwendigkeit der Bildung, aber fordert nun auch eine Befriedigung dieser ethischen Aufregung. „Soll dies unser ganzes Leben lang unser Geschäft sein, die noch nicht aufgeregten anzuregen, und diese wieder andere?“ Wir sind uns einig, dass der Mensch das tun müsse, aber was nun? Wie fängt man es nun an, die Gerechtigkeit zu lernen? So rächte sich die platonische Uebertreibung der Protreptik in der Apologie. Aber nun geht die Kritik weiter auf die Bestimmungen der Dialoge. Welches ist der Wert der Gerechtigkeit? Da lauten die Antworten verschieden: Das Vorteilhafte, Geziemende, Nützliche, Zweckmässige. Nun hat aber jede Technik ihr eigenes Ziel, also die Gerechtigkeit? Da sagt denn der scharfsinnigste von den Schülern: die Freundschaft, die als unbedingtes Gut bestimmt wird, näher dann als Gleichgesinntheit und zwar auf Grund gleicher Erkenntnis. Wo sich denn der Zirkel auftut, denn die Frage ist eben nach dem Inhalt dieser Erkenntnis. „Die von dir beschriebene Gerechtigkeit weiss selbst nicht, wohin sie zielt, und unbekannt ist, welches wohl ihr Wert sein mag.“

Eine andere Aporie zeigt sich darin, dass einmal den Feinden zu schaden gerecht ist, ein andermal die Gerechtigkeit immer nur Gutes tut. Es ist der Widerspruch, der den Historikern immer zwischen Plato (Gorgias, Republik) und Xenophon (IV 2 15) entgegentritt, der sich aber dem Sokrates selbst schon gezeigt hat, nicht aber als zwei verschiedene Stufen der Sittlichkeit, wie er uns leicht erscheint, sondern als das Gegeneinanderstossen der utilitarischen mit der rein ethischen Ueberlegung, deren beiderseitige Berechtigung ihm Voraussetzung war (s. das I. Buch der Republik). Die Kritik schliesst dann: „einem schon aufgeregten Menschen kannst du fast sogar ein Hindernis sein, dass er, nicht zur Vollendung in der Tugend gelangend, glückselig werde. Kleitophon will sich noch lieber dem Thrasymachos in die Arme werfen. Eins der Werke, auf die er zielt, muss das I. Buch der Republik gewesen sein. Das ursprünglich isolierte Erscheinen desselben lässt sich heute wohl kaum noch bestreiten. Siebecks sprachstatistische Untersuchungen beweisen das, ebenso auch die Aenderung in Situation, Methode und Stil, die mit den andern Büchern eintritt. Aber das Problem der Ueberarbeitung schliesst jede Sicherheit aus, darum möchte ich hier auf die Dialogführung nicht eingehen. Seinem ganzen Wesen nach gehört indes der Anfang eben noch in jene Periode Platos, in der er von sokratischen Voraussetzungen aus die feste Definition sucht und das Bewusstsein der Ungelöstheit der eigentlichen Kernfrage behält. Die Gerechtigkeit ist die Wissenschaft von dem Naturzweck der Seele, aber noch fehlt ihm die Möglichkeit einer inhaltlichen Bestimmung, und

so schliesst das Buch: „Solange ich nicht weiss, was die Gerechtigkeit ist, hat es gute Wege, dass ich wissen sollte, ob es eine Tugend ist oder nicht und ob der, welcher es an sich hat, nicht glückselig ist oder glückselig.“ Der Gorgias fand hier die Antwort und im Kriton gilt der Beweis schon als Voraussetzung.

Der zentrale Dialog der sokratischen Stufe Platos ist der Protagoras. In ihm überschaut man die ganze Lage und den Zusammenhang der Probleme am umfassendsten. Natorp hat eine schöne Analyse dieses Dialogs gegeben, aber da er von der ganz grundlosen Voraussetzung ausgeht, dass für Sokrates die Tugend nicht lehrbar sei — absolut nicht — verschiebt sich ihm der Zusammenhang und das Resultat. Sokrates leugnet die Lehrbarkeit nur bei der gegebenen Lage des Nichtwissens, und zeigt dann als die Bedingung der Lehrbarkeit die Erkenntnis. „Denn wenn die Tugend etwas anderes wäre als die Erkenntnis, wie Protagoras zu behaupten unternahm, so wäre sie sicherlich nicht lehrbar.“ Indem er dann davon ausgeht, dass das Angenehme ein Gutes sei, zeigt er, dass es eine Rechenkunst des Lebens geben könne, die alles Handeln abmisst nach diesem letzten Zweck der Lust: dass also die Tugend, die das Gute tut, ein Wissen sei. So scheint die Lehrbarkeit bewiesen, und Sokrates sagt lächelnd: „So scheine ich mich selbst widerlegt zu haben“, aber es fragt sich eben noch, ob die Induktion, die das Resultat gegeben hat, nicht unvollständig ist, ob mit dem Angenehmen der Begriff des Guten erschöpft ist. Die Lust ist etwas Gutes, das ist auch seine feste Voraussetzung. Er lässt aber auch offen, ob nicht „das

Gute noch etwas anderes sei als die Lust, und das Böse noch etwas anderes als die Unlust.“ Für die augenblickliche Beweisführung genügt es. Denn von dem Angenehmen führt ein klarer Weg zur Bestimmung der Tugend als Wissen. Der Hedonismus ist die eine Möglichkeit, die dem Rationalismus gegeben ist, die Werte zu ordnen, indem er sie als qualitativ gleiche quantitativ nebeneinanderstellt. — Auf die verschiedenen spezialen Formen, die dann auch hier wieder logisch ganz gleichwertig erscheinen können, gehe ich nicht ein.

Ganz falsch ist es, bei der sokratischen Annahme der Lust als etwas Gutem von einem Zugeständnis an den Sophisten zu reden, um von dessen Standpunkt aus die Einheit der Tugenden im Wissen zu beweisen. Denn damit hätte er sich selbst nichts bewiesen. Aber ebenso muss auch gesehen werden — und das ist vor allem gegen die Abhandlung Heinzes gesagt —, dass ihm damit die ganze Tugend noch nicht bestimmt ist, denn er verlangt eine neue Untersuchung, was sie denn nun sei. Die Aporie tritt selber nicht auf. Das aber ergibt sich deutlich: Das Angenehme ist einer der Bestandteile, die in der Substantialität des Sittlichen enthalten sind. Von ihm aus lässt sich die Möglichkeit des Wissens klar demonstrieren[1]. Trotzdem aber hält Sokrates die Tugend noch nicht für lehrbar, weil das Wissen damit noch nicht endgültig bestimmt ist, da das Angenehme den Gehalt der Güter nicht erschöpft.

---

[1] Hier setzt dann Aristipp ein. Auch sein Standpunkt war gegründet in dem sokratischen, war mitenthalten in der vollen Menschlichkeit des Meisters, wurde nun aber isoliert herausgehoben und konsequent durchgeführt.

Einen tieferen Einblick in das Gewebe der Gedanken und die notwendige Verwirrung der Fäden, die schliesslich immer abreissen, geben uns der Lyses, Charmides, Euthyphron und Hippias d. Gr.

Der Lyses will bestimmen, was Freundschaft sei. In mehrfachem Ansturm geht die Untersuchung vor und sinkt immer wieder zurück, bis schliesslich die Freunde — und Sokrates rechnet sich beim Abschied ausdrücklich darunter — betäubt auseinandergehen, die sich Freunde nennen und nicht einmal wissen, was das sagen will. Ich lasse alles Beiwerk beiseite. Schon in dem zweiten Abschnitt des Präludiums wird die Voraussetzung festgestellt, die in der Technik gültig, stets als sicher erscheint: niemand wird etwas lieben in Hinsicht auf das, wozu es unnütz, unbrauchbar ist. Die eigentliche Untersuchung geht von der Liebe des Guten zum Guten aus, die so offenbar ist, und erklärt sie als um der Aehnlichkeit willen. Aber ein doppelter Gedankengang weist das ab. Denn es ist ebenso gewiss, dass ein Freund nützlich ist. Der Aehnliche aber, insofern er mir ähnlich ist, kann mir nichts nutzen, hat also auch keinen Wert für mich. Und zweitens ist der Mensch, insofern er gut ist, sich selbst genügend, als guter Mensch also kennt er keine Werte, also auch keinen Freund. Wir sehen: wie Sokrates im Protagoras das Angenehme im Guten mitbefasste, so trägt für ihn auch der Begriff der Freundschaft die beiden Seiten in sich des ethischen Verhältnisses und des utilitarischen. Wir sehen aber auch schon, wie hier eines das andere zerstört. Die Untersuchung will nun umgekehrt von dem Utilitarischen ausgehen. Man liebt das, dessen man bedarf, also was

man nicht hat, das einem entgegengesetzt ist. Aber hier stossen wir wieder auf die absoluten Gegensätze gut und böse, gerecht und ungerecht, zwischen denen keine Brücke ist. Noch tiefer zu fassen sucht der dritte Ausgangspunkt, der nun von Plato selbst erfunden ist, indem er zwischen die starren Gegenüberstellungen der zwei entgegengesetzten Begriffe einen Mittelbegriff einschiebt, als den Ausdruck seines dualistischen Bewusstseins von der Gemischtheit alles Menschlichen: das Indifferente ersehnt wegen eines Mangels, der an ihm haftet, das Gute. Das war das eigentliche Pathos seines Lebens. Aber noch ist das Garn so verwirrt, dass es nicht frei werden kann. Das Gute erscheint hier als Mittel gegen das Böse zum Zweck des Guten. Dieses muss uns wieder um eines andern Guten willen da sein, und so erscheint alles uns lieb um eines andern willen. Schliesslich müssen wir auf einen letzten Zweck kommen, einen absoluten Zweck, dessen Schattenbilder und Mittel alle andern sind. Der aber hat seinen Wert nur, weil ein Böses da ist, mit dem er wieder verschwindet, an sich selbst hat er keinen Nutzen. Ein letzter Versuch geht von dem Begehren aus, das auf das Angehörige gerichtet ist. Aber dieses stellt sich als identisch mit dem Aehnlichen heraus, das sich doch als unnütz erwiesen hatte. „Zu dem Unnützen aber als Freund sich zu bekennen, ist Frevel.“ Und selbst wenn man zugibt, das Angehörige sei etwas anderes als das Aehnliche, gerät man in die alten Aporien. Schlag auf Schlag geht am Schluss die Dialektik gegeneinander und die Untersuchung kommt nicht weiter. Die Begriffe stehen sich starr gegenüber. Die Freundschaft

ist bewusst als etwas Gutes und Schönes. Eine Möglichkeit, Werte rationell zu begreifen, gibt aber — abgesehen von der Lustordnung (s. oben) — nur das Verhältnis von Zweck und Mittel, die utilitarische Betrachtungsweise. Das Nützliche soll im Begriff der Freundschaft mit umfasst werden und kein Gedanke bringt das zusammen.

Der Charmides versucht eine Definition der Besonnenheit zu geben. Durch allerlei Zugeständnisse des Sokrates — man vergleiche aber schon die Widerlegung der zweiten Antwort, wie hier der Utilitarismus wirksam ist — einigt man sich schliesslich dahin, dass der besonnene Mann weiss, was er weiss und was er nicht weiss. Denn Sokrates sagt, er habe im Gefühl, dass Besonnenheit etwas Gutes und Nützliches sei. Mit einer solchen Kenntnis könnte man aber sein Leben so einrichten, dass man selber tut, was man versteht, und andere handeln lässt, wenn sie Bescheid wissen. Jede Kenntnis nun bringt etwas Gutes, welche aber macht den Menschen glücklich? Die einzelne technische Kenntnis tut es nicht, auch alle zusammen nicht, sondern es braucht eine ganz besondere, die von gut und böse. Die Aporie ist hier versteckter, ähnlich wie im Protagoras. Wie sie dem Mitunterredner erscheint, sieht sie nicht aus. Denn die gesuchte Besonnenheit wird wohl jene Wissenschaft vom Guten und Bösen sein, die eine Struktur hineinbringt in das Leben, und der alles andere Wissen dienen muss. Dies wird indessen nicht ausgesprochen, sondern die Frage, was ist Besonnenheit, wird offen gelassen, einfach aus dem Grunde, weil Plato wohl bewusst war, dass er die Begriffe einer solchen

Wissenschaft, nämlich gut und böse, nicht hätte definieren können, ohne dass die Einheit derselben auseinanderfiel in die Kenntnis der einzelnen Techniken, die er gerade vorher abgewiesen hatte. „Nicht ein kundiges Leben bewirkt unser Glück und Wohlergehen, noch das nach allen andern Kenntnissen insgesamt eingerichtete, sondern allein das nach der Kenntnis geleitete, die sich auf das Gute und Böse bezieht.“ Jede einzelne Technik erfüllt einen Zweck, aber damit alles auf eine gute und nützliche Weise geschehe, bedarf es dieser ethisch-utilitarischen Wissenschaft. Das Bewusstsein verlangt eine höhere einheitliche Form der Lebensgestaltung, aber da der Nutzen mit in das Ziel aufgenommen ist, so muss bei der nächsten Frage, z. B. ob die Gesundheit etwas Gutes sei, die einzelne Technik wieder aufkommen, weil sie eben bestimmte Zwecke erfüllt.

Im Euthyphron erhält das alte Problem dadurch eine neue Beleuchtung, dass das Verhältnis der Götter zur Tugend mit in die Untersuchung gezogen wird. Der Begriff ὅσιος, um den es sich zunächst handelt, wird definiert als das, was den Göttern angenehm ist. Wenn nun von Menschen die Rede wäre, dann wäre das Angenehme nicht eindeutig zu bestimmen, denn während es in allen andern Techniken, in den Mess- und Rechenkünsten über das Richtige gar keinen Streit gibt, sondern der Kundige entscheidet, gibt es über die Begriffe gut und böse, Recht und Unrecht keine Einigkeit. Man sieht, wie hier das Ethische gleich wieder mit dem Angenehmen zusammengegriffen wird. Nehmen wir nun aber auch an, dass die Götter über diese Begriffe alle derselben Meinung wären, dann fragte es sich immer

noch, warum sind sie ihnen angenehm. Bei den Göttern kann von Nutzen nicht die Rede sein, und so bricht die Untersuchung, da dann die Mittel rationaler Bestimmung fehlen, gleich im Anfang ab.

Im grossen Hippias kommt zu den beiden Ausdrücken, in denen Sokrates das Ethische begreift, noch ein dritter hinzu, das Schöne. Eine rationale Aesthetik soll gefunden werden. Von vornherein will Sokrates das Wesen des Schönen definieren als das, was den Grund abgibt, warum etwas schön ist, nicht warum es schön erscheint, also mit einer ethischen Spitze statt einer ästhetischen, und er identifiziert dann schön und brauchbar. „Wir beobachten die natürliche Beschaffenheit eines Gegenstandes, seine Verfertigung, Stellung, und nennen das Brauchbare schön, insofern es brauchbar ist, das Unbrauchbare aber hässlich.“ Die Definition wird dann noch vertieft, dass nur das zum Guten und Nützlichen Brauchbare gemeint sei. Jetzt haben wir alle drei Begriffe zusammen, das Gute, das Nützliche und das Schöne, aber im Augenblick gleiten sie wieder auseinander. Denn das Nützliche ist das Mittel, das seinen Wert nur zu Lehen trägt, und wenn das Schöne gleich dem Nützlichen ist, dann sind schöne Gestalten, schöne Satzungen, Weisheit nur Mittel zum Guten, haben keinen Selbstwert, und das Schöne wäre nicht gut, und das Gute wäre nicht schön — dagegen sträubt sich das ganze Gefühl.

Ein zweiter Ansatz sucht das Schöne zu verstehen als die sinnliche Erscheinung, die nur Genuss schafft durch Auge und Ohr. Aber hier gibt es kein Mittel den Grund zu sagen, warum nun dieser Genuss ein

anderer ist wie der, der aus Essen und Trinken besteht, oder man muss ihn wieder als unschädlich und nützlich bezeichnen. Es drängt alles dazu, eine besondere Wesenhaftigkeit des Schönen anzunehmen, aber noch ist das Bewusstsein davon nicht da, und die Begriffe führen ein verwirrendes Spiel auf.

Es ist immer dasselbe, die Dialektik scheitert, weil die Kategorien der Technik, von denen sie ausgeht und mit denen sie denken muss, Mittel und Zweck, versagen gegenüber der überragenden Inhaltlichkeit des sittlichen Bewusstseins.

Immer breiter wächst in Platos Denken diese Aporie empor, immer neue kommen dazu. Im kleinen Hippias wird bewiesen, dass derjenige, der absichtlich unrecht tut, besser ist als derjenige, der es unabsichtlich tut. Wohl lagert hier im Hintergrund der sokratische Satz, dass niemand mit Absicht das Böse tut, und man hat den Dialog so erklärt, als fände die Aporie darin ihre Auflösung. Aber dann würde der Dialog auf einen Witz angelegt sein, man begreift nicht, warum die Erinnerung an den sokratischen Satz so absichtlich vermieden ist. Auch hier ist die Aporie eine tatsächliche. Hippias sagt: Das kann ich dir unmöglich zugestehen, lieber Sokrates, und Sokrates antwortet: „ich mir selbst nicht einmal.“ Ich glaube nun auf keinen Fall, dass dies Ironie sein soll, dagegen spricht der starke Ernst der vorangegangenen Untersuchung, vor allem aber jene Stelle in der Mitte des Dialogs, in der sich Hippias auf sein sittliches Gefühl beruft und auf das Gesetz, das denjenigen, der absichtlich unrecht tut, mehr bestraft als denjenigen, der es unabsichtlich tut. Und Sokrates

antwortet: „Mir stellt sich in allem das Gegenteil dar, diejenigen, die absichtlich andern schaden, unrecht tun, lügen, betrügen, sind besser, als wer es ohne Absicht tut. Bisweilen jedoch bin ich entgegengesetzter Meinung und treibe mich darüber in die Irre, offenbar weil ich's nicht weiss. In diesem Augenblick aber hat mich eine Art Fieberanfall getroffen und es scheint mir besser, wer absichtlich lügt usw. Die Schuld an meiner gegenwärtigen Stimmung trägt unsere vorangegangene Untersuchung." Diese aber war ausgegangen von der Technik: der Wissende konnte immer am besten die Unwahrheit sagen und darum war der gute Lügner und der, der die Wahrheit sagt, einander gleich. Das sittliche Bewusstsein sträubt sich aber dagegen, dass hier ein Unterschied, der für das Wissen allerdings nicht da ist, auch ethisch nicht vorhanden sein soll, und anstatt nach dem sokratischen Gedanken hinüberzuleiten, dass der Wissende immer richtig handelt, spitzt sich der Dialog zu einem Zusammenstoss mit dem logischen Raisonnement zu, in dem das letztere einen Augenblick zur Herrschaft gekommen ist, aber ein quälendes Gefühl bleibt, dass dieser Sieg ein unmöglicher ist, weil der theoretische Satz am Ende seine Gültigkeit doch nur in dem sittlichen Bewusstsein findet, und weil das sittliche Bewusstsein des Plato den Dualismus kennt, der durch die Welt geht und nichts weiss von jener sonnigen Selbstverständlichkeit des guten Willens, wie sie in Sokrates lebte[1].

Eine weitere Aporie zeigt sich im Laches. Auch hier steht im Hintergrund eine sokratische Auflösung.

---

[1] Hier findet der Phädrus die Lösung.

Der Protagoras, der dasselbe Problem auch behandelte, müsste dann die Antwort sein und der Laches wäre weiter nichts als eine Vorstudie, die Aporie wirklich nur ein Kunstmittel. Ich glaube aber, dass jetzt die sokratische Antwort nicht mehr zufriedenstellt, sondern dass im Bewusstsein eine neue Voraussetzung lebendig geworden ist, die mit ihr im Widerspruch steht, und dass der Dialog auf diesen Gegensatz gebaut ist. Um sich methodisch die Untersuchung zu erleichtern, will man sie nicht über die ganze Tugend führen, sondern nur über einen Teil, die Tapferkeit. Diese wird bestimmt als ein Wissen. Vor dem entscheidenden Schlag heisst es dann: „Gib uns noch einmal von Anfang an Bescheid. Erinnerst du dich, dass wir, Laches und ich, zu Anfang unserer Unterredung die Tapferkeit als einen Teil der Tugend bestimmten? Sahst du, Nikias, sie nun nicht auch bei deiner Erklärung als einen Teil an, deren es gewiss noch mehrere gebe, die alle mit dem Namen Tugend bezeichnet werden? Ich nenne nämlich ausser der Tapferkeit auch noch die Besonnenheit und die Gerechtigkeit und einige andere dergleichen.“ Der Mitunterredner gibt das zu und Sokrates konstatiert: „hierüber wären wir einig.“ Der Fortgang der Untersuchung zeigt dann aber, dass, wenn Tapferkeit ein Wissen ist, sie die Kenntnis des Guten und Bösen sein muss, dass also die Tapferkeit nicht ein Teil der Tugend, sondern die ganze Tugend sein muss. Dann ist aber der Begriff der Tapferkeit nicht so definiert worden, wie er in dem sittlichen Bewusstsein lebt[1].

[1] Aus diesem Widerspruch führt erst die Psychologie der Republik hinaus.

Die sokratische Methode war die ehrlichste, die es jemals gegeben hat. Indem sie nur aussprechen wollte, was ist und zwar in der ganzen Ausdehnung des allgemeinen Bewusstseins, musste sie zu Ergebnissen führen, die der Individualität des Sokrates über den Kopf wuchsen. Und weil sie bei jedem auf das sittliche Bewusstsein als den eigentlichen Erkenntnisgrund wies, mussten die Schüler mit ihren subjektiven Erfahrungen heraustreten, und so erhoben sich überall die Individualitäten mit ihren eigensten sittlichen Erlebnissen. Die alten Aporien verschwanden, neue traten an ihre Stelle. Wichtiger aber noch als die freie Entfesslung der Möglichkeiten ethisch einseitiger Bestimmung, die diese Männer repräsentieren, war, dass ihnen aus dem Schicksal ihres Lehrers, seiner Philosophie, wie seines Todes, aus der hohen Ueberzeugung und ruhigen Gewissheit seines Sterbens die Erkenntnis eines höheren Lebens aufging, das in dieser Welt nicht rein zur Erscheinung kommen kann, so wenig, wie es sich im Wissen vollständig darstellen lässt. Dass der Mensch verwandt mit den Göttern sei, hatten die Dichter auch schon verkündet, das war tief im indo-germanischen Bewusstsein gegründet. Jetzt war die Aufgabe gegeben, diesen metaphysischen Zusammenhang zu bestimmen und begrifflich fassbar zu machen. Das Problem dieses höheren Lebens, wie es in der Person des Sokrates und seinem Schicksal sich zeigte, wurde der Ausgangspunkt einer neuen Philosophie. Wie die Schüler sahen, dass der Meister die Eudämonie auch dem Tode gegenüber behielt, den er freiwillig auf sich nahm, um seine Gerechtigkeit zu bewahren, verschwand der Wert der Güter dieser Welt, die ihn ver-

urteilte. Diesen Schritt tat Plato (Gorgias, Apologie, Kriton) wie Antisthenes und wahrscheinlich auch Eukleides. Der Wert eines Lebens wurde nun bestimmt nach seinem Anteil an einem höheren Dasein. Das war völlig unsokratisch, und manche seiner Schüler gingen auch andere Wege, aber es war die Fassung einer Wahrheit, die sein Leben offenbarte. Und wie er trotz des höchsten Besitzes aller Tugenden und geistigen Schönheit bis zuletzt seine Unwissenheit behauptete, musste den Schülern die Frage nach dem Wesen jener Parusie entstehen, in der sich ihnen die transzendente Welt auftat, und nach dem Verhältnis des Wissens, wie es Sokrates suchte, zu diesem Gehalt der Seele. Die Bedeutung des Begriffs, der für Sokrates nichts weiter war als die systematische Beschreibung des logischen Zusammenhangs seines empirischen Bewusstseinsgehaltes, mit der er sich aber doch der Wahrheit des einzelnen Wollens vergewissern wollte, und in der ihm schliesslich jeder Wert gegründet schien, wurde problematisch.

Hier ging Antisthenes zuerst über ihn fort. Mit einem Ruck zerreisst er die Fesseln der Dialektik. Tugend ist eine Sache der Tat und bedarf der Worte und der Gelehrsamkeit nicht. Es genügt die Stärke eines Sokrates. So interpretierte er sich das Schicksal seines Lehrers. Die Resultatlosigkeit seiner Dialektik bewies ihm die Unmöglichkeit einer positiven Begriffsforschung. Er bildete die Antilogien des Protagoras fort, deckte vor allem die Schwierigkeit des Begriffebildens, ihrer Verbindung im Satz, ihrer Uebertragbarkeit, vom nominalistischen Standpunkt aus, auf und benutzte sie zur Eristik, zur blossen Zerstörung des Wissens und Befreiung des

Willens. Die Wahrheit ist nur im Eindruck gegeben. Alles Gedachte ist wirklich, aber nicht wahr, denn die eine Bedingung der Erkenntnis, das Subjekt, durch welches jedes Sein vermittelt ist, kann verschiedene Wertgrade haben und so das Göttliche in verschiedener Reinheit enthalten. Darum ist suchen, lernen und irren unmöglich. Der verschiedene Wahrheitswert kann nicht in Begriffen ausgedrückt werden, denn jedes Wort spricht immer ein ursprüngliches Element der Erfahrung aus, das eben erlebt werden muss; und eine Definition ist weiter nichts, als die in einem zusammengesetzten Ganzen enthaltenen und aufgewiesenen elementaren Bestandteile. So ist die Möglichkeit des Lehrens reduziert auf das Vorbild der Tat, die aber nur auf die Empfänglichen wirkt. In der göttlichen Offenbarung der Sprache, der Dichtung, des Beispiels grosser Individuen ist die Wahrheit des Lebens gegeben. Wie sie mit Uebergewalt dem Menschen sich aufdrängt und ihn ganz erfüllt, ohne dass es da irgend eines Zusammenhanges von Begriffen bedarf, hatte er selbst von Sokrates erfahren, und das war der Weg, den er seinen Schülern zeigte. Seine Kritik der sokratischen Begriffslehre musste von Plato durchgemacht werden, und ein grosser Teil der Werke desselben ist von den Problemen des Antisthenes bestimmt.

Uns muss hier zunächst am wichtigsten der Euthydem sein. Zu den Jugenddialogen gehört er nicht mehr, das beweisen schon die wortstatistischen Untersuchungen. In ihm haben wir allerdings eine blosse Streitschrift, hinter der das Wissen steht, das nicht ausgesprochen wird. Aber die Aporie, die hier dargestellt

wird, hat ein historisches Gesicht. Der Dialog will der eristischen Protreptik des Antisthenes die wahre, positive seines Lehrers gegenüberstellen. So gewinnt er eine paradigmatische Bedeutung. Während die groben Kerle nur auf Widerlegung aus sind, geht Sokrates methodisch auf die feste Erkenntnis zu. Schon Dümmler[1] hat gezeigt, dass hier die Weisheit rein utilitarisch begründet wird, weil sie den richtigen Gebrauch zu Nutz und Glück lehrt, eine Beweisführung, die im Phädon abgewiesen wird. Es fragt sich nun, ob das Mittel zur Glückseligkeit jede Erkenntnis oder eine bestimmte ist. Unbedingt gewiss ist, dass sie diejenige sein muss, die uns etwas nützt. Die einzelnen Techniken verlangen alle ein höheres Wissen des rechten Gebrauchs. Eine Bestimmung dieser universalen Lebenstechnik aber will nicht gelingen. „Wie Kinder, welche den Schwalben nachlaufen, glaubten wir jede Wissenschaft gleich zu fangen und dann flogen sie uns immer weg.“ Schliesslich bleiben sie stehen bei der königlichen Kunst, der Staatskunst. Das Problem ist hier: welches ist ihr eigentümliches Werk? Auf jeden Fall muss es nützlich sein, also etwas Gutes. Gut ist aber nichts anderes, wie am Anfang bestimmt worden war, als eine gewisse Erkenntnis. Hier erscheint der Zirkel, den der Kleitophon hervorhob. Was ist das für eine Erkenntnis? Sie muss das Mittel sein, andere besser zu machen. „Und wozu sollen uns diese gut sein? und wozu nützlich? Oder sollen wir noch weiter sagen, diese sollen wieder andere gut machen und die wieder andere. Worin sie aber gut

---

[1] Akademika S. 273 f.

sind, das wird uns nirgends zum Vorschein kommen Also dies wird offenbar das ewige Einerlei, und noch ebensoviel oder gar noch mehr als zuvor fehlt daran, dass wir wüssten, welches doch jene Erkenntnis ist, die uns glückselig machen würde.“ Aber auch die Kritik eines Mannes wie Isokrates — der am Schluss doch wahrscheinlich gemeint ist und der in irgend einer Beziehung zur Kritik des Kleitophon stehen mag — vermag Platos Glauben an die Richtigkeit dieses Weges nicht zu erschüttern. Er hatte damals schon die Richtung gefunden, die aus diesen Aporien hinausführte, ohne in Subjektivismus und Mystik zu verfallen. Im Menon hatte er sie zum erstenmal aufgezeigt.

Schon im Gorgias hat die Lust, die im Protagoras noch das Mittel des Beweises für die Tugend als Erkenntnis abgab, mit dem Ziel des Menschen nichts mehr zu tun. Das leidenschaftliche Ethos des Menschen, dem der Dualismus des Daseins bewusst geworden ist, stösst in ihm wie in Antisthenes diesen Teilinhalt menschlichen Wollens von sich — man erinnere sich an das wilde Wort des Kynikers μανείην μᾶλλον ἢ ἡσθείην. Im Menon tritt noch einmal das Geständnis des Nichtwissens mächtig heraus. Die Voraussetzung, dass der Mensch das Gute immer will, bleibt bestehen, der Unterschied der Menschen besteht im Können. Auch das Problem des Laches ist immer noch ungelöst. Aber das Problem der Lehrbarkeit wird im Kampf gegen Antisthenes durch die Ideenlehre beseitigt. Einig ist er mit ihm, dass es ein Enthusiasmus ist, der die Grösse des Menschen macht und dass sich in den Taten des Dichters, Religiösen, des Staatsmanns und vor allem des Philosophen eine gött-

liche Welt offenbart. Aber diese göttliche Welt — und damit tritt er ihm schroff entgegen — ist selbst ein gegliederter Zusammenhang, der durch die Begriffe und deren Beziehungen ausgedrückt ist, die keiner empirischen Erfahrung entnommen werden können, da sie geben, was in keiner Wahrnehmung getroffen wird, Einheit, Zusammenhang, Unvergänglichkeit und Allgemeingültigkeit. In diesen einheitlichen Zusammenhang lässt sich die Welt der Erscheinungen einordnen, wie das Subjekt unter das Prädikat, von dessen metaphysischer Realität alle Ordnung, Festigkeit und Allgemeingültigkeit abgeleitet ist. Mit der Möglichkeit der Wiedererinnerung an diesen Zusammenhang der „Ideen", der in einer transzendenten Erfahrung erschaut wurde, und deren Logik sich die empirische Welt einfügt, weil sie selbst in dieser Gesetzmässigkeit gegründet und nur so weit real ist, als sie an ihr Teil hat, ist die Möglichkeit des Wissens bewiesen, — natürlich nur hypothetisch, dessen ist sich Plato immer bewusst geblieben. Auf der Grundlage der Lehre von der göttlichen „Orthodoxie", die er mit Antisthenes teilt, hat er so eine Wissenschaftslehre aufbauen können, die eine Begründung und Organisation der Einzelwissenschaften ermöglicht, die Dialektik als die Lehre von der Logik des Universums, deren schwierigstes Problem von nun ab das Begreifen des Verhältnisses der empirischen Welt zur transzendenten war. Die Versuche Platos, es mit seinen logischen Formen der Zusammenfassung und Einteilung auszudrücken, mussten misslingen; er fand einen ebenbürtigen Nachfolger in diesem ungeheuren Unternehmen menschlicher Denkenergie erst wieder in der Logik Hegels, die auf dem Boden der Transzendental-

philosophie, als der Entwicklung des gesetzmässigen Zusammenhanges des Bewusstseins dasselbe wollte — auch hier natürlich vergeblich. Wichtiger doch als diese logische Interpretation des Zusammenhanges der Welt war der ethische und künstlerische Lebensgrund, aus dem sein dualistischer Idealismus herauswuchs und der in immer neuen Bildern seine Erfahrungen und Ahnungen aussprach. Plato wusste wohl, dass sich dem nur symbolisch beikommen lässt. Hier setzte später der Neuplatonismus, dem das geschichtliche Problem der Weltentwicklung aufgegeben war, mit seiner neuen Metaphysik ein. Plato begnügte sich für alles, was über die zeitlose Ordnung der Formen und Gesetze hinausging, mit der mythischen Darstellung. Im Phädrus hat er zum erstenmal den metaphysischen Hintergrund der neuen Sittlichkeit, die schon im Gorgias verkündet war, offenbart. Hier sind alle Erfahrungen des Bewusstseins, die von den sokratischen Voraussetzungen aus unfassbar waren, erklärt. Ich brauche das nicht darzustellen. Das Wichtigste ist, dass die Zwiespältigkeit des Menschen, sein Kampf und seine Sehnsucht nach Reinheit und Vollendung der neue Ausgangspunkt ist, anstatt jenes unbedingten Willens zum Guten, der jedes Gut freundlich anerkennen kann, weil er den schamlosen Affekt nicht kennt. Anstatt der Lust, von der „ein Dämon allen schlechten Dingen eine Spur beigemischt hat", soll der Mensch dem Gesetz der Seele folgen. Das ist nicht „die sterbliche Besonnenheit" und „jene von der Menge als Tugend gelobte Gemeinheit" der utilitarischen Ueberlegung, sondern die Erhebung in den göttlichen Zusammenhang durch die dialektische Entwicklung des

kosmischen Gehalts der Seele zu seinen reinen Formen, und Steigerung des irdischen Lebens zur höchsten Gewalt durch die Nachbildung ihrer Schönheit und Durchführung ihrer Gesetzmässigkeit. Wie realistisch das gemeint ist, sieht man in der Republik, wie asketisch Plato es bisweilen verstand, im Phädon[1] — das war der Eindruck des sokratischen Lebens, der auch bei Antisthenes zur Weltabkehr führte, nur dass Platos objektivem Geiste das höchste Gut immer jene Ordnung der Welt blieb, wenn sie auch transzendent war. Je mehr aber sein Geist auf den Zusammenhang der erscheinenden Welt und ihr Verständnis gerichtet war, gewann er auch wieder ein klares Auge für die Gesamtheit menschlicher Werte. Im Philebus und in den Gesetzen ist die Lust, wenn auch nur bestimmte Formen derselben, wieder in den Kreis des Guten aufgenommen. Auf diese Entwicklung kann hier nicht eingegangen werden. Nur noch dies eine. War nach dem Staat die Ordnung der Ideen schliesslich in der Idee des Guten gegründet, so will der Philebus den Inhalt dieser Idee bestimmen und findet ihn in dem Mass, als dem fundamentalen Ordnungsprinzip, auf dem alle übrigen Güter, vor allem Schönheit und Wahrheit, Wissenschaft und reine Lust ruhen. Tief gefühlt ist der metaphysische Wert jeder Tat, die der Mensch gegen sich selbst durchsetzt und die hier erscheint als die Einordnung in die universale Gesetzlichkeit, deren Zusammenhang der Mensch in sich trägt und dem jede seiner Handlungen gemäss sein muss, wenn

---

[1] Ueber diese Doppelseitigkeit vgl. Dilthey, Ueber die Funktion der Anthropologie. Berl. Akademiebericht. Phil. histor. Klasse 1904, I 5.

er die Einheit seines Gemüts behaupten will. Aber es ist leicht zu sehen, dass diese „reine Gesetzordnung“ [1], so gewaltig sie als lebendiges Motiv wirksam ist, für die einzelne Zweckbestimmung genau so leer ist, wie das sokratische Wissen es war, und kein rationales Kriterium für das einzelne Tun abgibt [2].

---

[1] Natorp a. a. O. S. 328.

[2] Diese Arbeit ist der vollständige Abdruck meiner Dissertation. Die seither neu erschienene Literatur habe ich nicht mehr berücksichtigen können, insbesondere das Buch von Gomperz, „Die Lebensanschauungen der griechischen Philosophen“, und das von Horneffer, „Plato gegen Sokrates“. Mit beiden werde ich mich an anderer Stelle auseinandersetzen.



C. A. Wagners Universitäts-Buchdruckerei, Freiburg i. Br.

